



Н.А.Железнова

ДИГАМБАРСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОТ УМАСВАТИ ДО НЕМИЧАНДРЫ





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

Н.А.ЖЕЛЕЗНОВА

**ДИГАМБАРСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
ОТ УМАСВАТИ
ДО НЕМИЧАНДРЫ**

Историко-
философские
очерки

Москва

Издательская фирма «Восточная литература»

2012

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Ж51

Ответственный редактор
В.В. Вертоградова

На первой сторонке переплета:
Самавасарана (деталь), Раджастхан, Джайпур, 1800 г.
на четвертой сторонке переплета:
Локапуруша, Гуджарат, XVIII в.

Железнова Н.А.

Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры : историко-философские очерки / Н.А. Железнова ; Ин-т востоковедения РАН. — М. : Вост. лит., 2012. — 431 с. — (История восточной философии; осн. в 1993 г.). — ISBN 978-5-02-036516-2 (в пер.)

В книге впервые в российской индологии подробно исследуется философское наследие четырех учителей дигамбарской ветви джайнизма: Умасвати (III–IV вв.), Кундакунды (III–IV вв.), Амритачандры Сури (IX–X вв.) и Немичандры Сиддханты Чакравартина (X–XI вв.). Каждому из них посвящен один из самостоятельных разделов книги, включающий в себя переводы сочинений данного учителя. Отдельно помещен также перевод небольшого, по философски чрезвычайно важного трактата Акаланки Бхатты, сыгравшего огромную роль в становлении джайнской логики.

© Железнова Н.А., 2012
© Редакционно-издательское
оформление. Издательская фирма
«Восточная литература», 2012

ISBN 978-5-02-036516-2

ВВЕДЕНИЕ

Индия с ее бесконечным очарованием и многообразием начинала все более овладевать моим воображением, и все же чем больше я ее наблюдал, тем яснее мне становилось, насколько трудно мне или кому бы то ни было постигнуть идеи, которые она в себе воплотила. Недоступными для понимания были не ее обширные пространства и даже не ее многообразие, а некая духовная глубина, в которую я не мог проникнуть, хотя временами передо мной открывались мимолетные дразнящие видения ее.

Дж. Неру. Открытие Индии

Данная монография представляет собой, как это явствует уже из самого названия, очерки по истории дигамбарской философии*. Каждый очерк-раздел книги посвящен одному дигамбарскому учителю и помимо собственно очерка включает в себя также перевод одного (или нескольких) из философских трактатов этого учителя.

В связи с названием монографии возникает ряд вопросов: почему именно эти мыслители были выбраны в качестве представителей дигамбарской мысли? И существует ли такой феномен, как «дигамбарская философия» вообще?¹ Что касается ответа на первый вопрос, то он довольно прост: с точки зрения самой дигамбарской традиции все представленные здесь мыслители принадлежат к единой духовной учительской традиции (*guru-śiṣya paraṁparā*)². Иными сло-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ согласно проекту № 04-03-00325а.

¹ Вопрос, существует ли такой феномен, как индийская (шире — восточная) философия, здесь не обсуждается, ибо, как нам представляется, на сегодняшний день благодаря усилиям отечественных индологов (В.К. Шохина, В.Г. Лысенко, В.И. Рудого, Е.П. Островской и др.) он снят с повестки дня, и у всякого сведущего и знакомого с публикациями по индологической философской проблематике читателя не должно возникнуть никаких сомнений в положительном ответе на этот вопрос.

² Правда, здесь необходимо различать представление о некоей общей интеллектуальной традиции (единая терминологическая база, общность проблематики, единство

вами, в рамках самой дигамбарской ветви джайнизма все четыре фигуры: Умасвати, Кундакунда, Амритачандра Сури и Немичандра Сиддханта Чакравартин — рассматриваются как представители некоей единой интеллектуальной и духовной линии. И дело здесь не только в том, что они являются дигамбарскими авторами³. История дигамбарской мысли знает множество известных учителей (например, Пуджьяпада, Акаланка Бхатта, Джаясена и др.), чьи сочинения считаются авторитетными источниками по дигамбарской философии. Тем не менее сама традиция видит в этой последовательности наставников некую преемственность идей. Каждая фигура в данном ряду представляет собой определенную эпоху, веку в интеллектуальной истории дигамбарской ветви джайнизма. Умасвати видится главным систематизатором джайнской доктрины, сведшим в единую, целостную и продуманную картину разрозненные и зачастую самопротиворечивые джайнские «свидетельства» канонического корпуса книг об устройстве мира, месте в нем человека и основных задачах самореализации. В текстах Кундакунды представлена в развернутом виде вся проблематичность взаимодействия души и материи, атмана и кармы. Кроме того, Кундакунда является, пожалуй, первым автором, в чьих трактатах наличествует мистическая тенденция джайнской религиозности. Амритачандра Сури первым среди джайнских авторов методично и подробно обосновал необходимость соблюдения самого важного принципа джайнской морали и аскетики — не-насилия (ахимсы). А совокупность текстов Немичандры Сиддханты Чакравартина в джайнской истории представляет собой апофеоз стремления последователей Махавиры охватить и детально описать виды, способы и уровни существования духовной субстанции.

Что же касается определения феномена «дигамбарская философия», то при использовании данного термина мы исходим из идеи Б. Стока, который предложил ввести в научный оборот понятие «текстуальной общности» (*textual community*), предполагающее, что приверженность к определенного рода религиозным текстам является силой, сплачивающей людей в коллектив, объединяющей их вокруг образов и идей, заключенных в предпочитаемых ими письменных или

подходов в решении проблем и т.д.) и представление о собственно «духовной генеалогии» в форме «учитель–ученик». Последнее относится (по утверждению самой дигамбарской традиции) только к двум персонажам: Кундакунде и Умасвати. Однако непосредственная учительско-ученическая преемственность между Кундакундой и Умасвати нам представляется крайне маловероятной, о чем мы говорим в соответствующем месте (см. разд. 2 «Умасвати»).

³ Уникальная ситуация Умасвати (или, в дигамбарском произношении, Умасвами-на), признаваемого как шветамбарами, так и дигамбарами, специально рассматривается в соответствующем разделе.

устных дискурсах⁴. Тот философский дискурс, который нашел свое отражение в текстах четырех вышеперечисленных авторов (и не только их, понятно), и выступает в качестве «дигамбарской текстуальной общности».

Наша монография помимо разделов, посвященных собственно каждому из вышеуказанных дигамбарских мыслителей, включает также очерк по истории расколов в истории джайнизма. Вопрос о том, что собой представляла история раннеджайнской сангхи и расколы (включая главную «схизму» джайнизма — раскол на дигамбаров и шветамбаров), еще пока не стал предметом самостоятельного критического исследования как в отечественной индологии, так и за рубежом. Поэтому мы сочли необходимым предварить очерки об отдельных философах историей «великой схизмы», как она представлена в источниках обеих ветвей джайнизма. Мы не ставили себе задачей решение данной проблемы (это и невозможно при нынешнем уровне наших знаний об этом периоде истории джайнизма и степени изученности материалов по становлению и формированию джайнской сангхи), но совсем обойти ее молчанием нам представляется недопустимым. На сегодняшний день в индологии данный очерк представляет собой наиболее полное рассмотрение этого вопроса при учете всей совокупности доступных исторической науке свидетельств.

Представленный в книге перевод текста «Таттвартха-адхигама-сутры» Умасвати выполнен в манере, отличающейся от переводов других трактатов, в силу того, что каждая сутра данного текста нуждается в подробном комментарии, который бессмысленно помещать в сноски по техническим причинам — в таком случае девяносто процентов текста будет размещаться в сносках, что сделает крайне неудобным его прочтение. Некоторая лапидарность сутр вынуждает переводчика помещать каждую строчку в контекст джайнской картины мира и объяснять почти каждое слово и название.

Раздел, посвященный *Corpus Cundacundae*, включает в себя не самые известные тексты из этого собрания, поскольку переводы наиболее значимых и авторитетных трактатов были ранее опубликованы в качестве приложения к нашей монографии «Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма» (Издательская фирма «Восточная литература». М., 2005), здесь же помещены переводы других сочинений Кундакунды.

Помимо переводов сочинений авторов, которым посвящены отдельные разделы, автор счел возможным поместить в приложении также перевод небольшого, но философски чрезвычайно емкого трак-

⁴ Stock B. The Implications of Literacy. Princeton, 1983. С. 90–92. Цит. по: Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М.: РОССПЭН, 2005. С. 331–332, 334.

тата Акаланки Бхатты, сыгравшего огромную роль в становлении джайнской логики, хотя и не относимого дигамбарской традицией к духовной линии, ведущей свое начало от Кундакунды.

При переводе с пракрита и санскрита на русский язык остались непереведенными уже устоявшиеся в современной отечественной индологической литературе такие понятия, как «атман», «карма», «Дхарма/дхарма» (в значении «Учение» и как совокупность социальных, политических моральных и религиозных обязанностей членов общества), «индрии», а также имена собственные. В остальном мы старались не злоупотреблять санскритскими и пракритскими терминами, отдавая себе отчет в том, что чтение текстов дигамбарских философов и без такого «утяжеления» является весьма непростым занятием.

В заключение автор выражает глубокую признательность всем своим индийским (джайнским и не только) друзьям и информантам, без чьей помощи, физической и психологической, в Индии и России, данная работа вообще не могла бы состояться: ачарье Видьянанду, элачарье Шрутасагару, муні Викаршасагару (ныне — упадхье Прагьясагару) Джитендре К. Даду и Ните Даду, Судхиру Мишре, Шашикеру Чоудхури, Махендре Лал Джайну, Ришабху Джайну, Йогешу Джайну, Камини Гогри, Сулекху Джайну и всем многочисленным индийским помощникам (особое место занимает джайнское сообщество на Ансари Роуд в Дели, чьим теплым и радушным гостеприимством автор воспользовалась в 2008 г.) и попутчикам в странствованиях по местам джайнского паломничества и святынь, без поддержки которых автор не смогла бы двигаться дальше по «Пути Освобождения».

Переводы текстов выполнены по изданиям (они также приведены в Библиографии): *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Ed. J.L. Jaini. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 2); *Kundakunda. Aṣṭhapāhuḍa*. Jaipur: *Paṇḍit Toḍarmal Smārak Ṭrast*, 2000; *Kundakunda. Barasa-aṇuvekkha* (Twelve Contemplations). Ed. by M.K. Dharma Raja. New Delhi: Kund Kund Bharati, 2003; *Ācārya Kundakunda. Rayaṇa-sāra*. Nai Dilli: Digambar Jain Sabha, 1999; *Nemicandra. Dravya-saṁgraha*. Ed. by Ghoshal. Arrah, 1917 (Sacred Books of the Jains. Vol. 1); *Amṛtacandra Sūri. Puruṣārtha-Siddhyupāya*. Ed. by A. Chakravarti. Lucknow, 1933 (Sacred Books of the Jains. Vol. 4); *Akalaṅka. Svarūpa-sambodhana*. The Enlightened Vision of the Self. *Svarūpa-sambodhana* of Bhatta Shri Akalanka Deva. Delhi: Radiant Publishers, 2005.

Раздел первый

РАСКОЛ ДЖАЙНИЗМА

Традиционно считается, что история джайнизма, как и буддизма, развивалась по определенной схеме: сначала существовало некое единое учение Махавиры, которое сформулировал непосредственно сам основатель¹. Затем, спустя несколько веков, монолит джайнизма раскололся на два крупных направления, противостояние которых длится и по настоящее время: дигамбары (*digambara*) и шветамбары (*śvetāmbara*), «одетые в стороны света» и «одетые в белое» соответственно. Далее эти направления стали, в свою очередь, дробиться на огромное множество школ и подшкол, и современный джайнизм представляет собою именно такую совокупность различных толков и течений в рамках двух основных направлений². При этом предполагается, что существуют некие общие догматические положения и концепты, разделяемые всеми школами, и есть ряд различий (как правило, несущественных с точки зрения ученых и относящихся к тонкостям ритуальной практики или трактовки некоторых вопросов истории джайнизма), которые и определяют специфику данного толка. Общеетеоретические установки и философские постулаты джайнизма зафиксированы в корпусе канонической литературы³, различия же касаются интерпретации некоторых (опять-таки незначительных, по мнению большинства исследователей) моментов⁴. Поэтому и история джайнской традиции, и философия, и религиозная практика излагаются в литературе таким образом, как если бы существовал единый, общий для всех его исповедующих джайнизм.

¹ Исключение составляют лишь первые четыре обета, или четыре ограничения (*cāturyāma, cāturdharma*), унаследованные Махавирой от своего предшественника Паршвы, или Паршванатхи, 23-го джайнского тиртханкара, учение которого, как принято считать в традиции, исповедовали родители Махавиры.

² Обзор и общая характеристика современных школ приводятся в книге: *Jain M.U.K. Jain Sects and Schools*. Delhi, 1975.

³ Имеется в виду шветамбарский канон, о котором речь пойдет ниже.

⁴ Свод различий между двумя направлениями джайнизма см. ниже.

Данный подход к изучению этого направления индийской мысли можно уподобить тому, как если бы ученые занимались исследованием христианства вообще, а не отдельных конфессий и деноминаций в рамках христианства. Тот факт, что не существует никакого «христианства вообще», ученым очевиден в силу давней и основательной традиции исследования, тогда как научное изучение джайнизма охватывает вряд ли более двух веков, большая часть которых была посвящена некритическому переписыванию и пересказыванию традиционного джайнского видения своей собственной истории. По справедливому замечанию Дж. Корта: «У нас нет единого джайнизма, но есть множество джайнизмов и множество версий того, что есть джайнизм»⁵.

Очевидно, что на нынешнем этапе изучения джайнских источников по истории учения последователей Махавиры невозможно представить полную и научно фундированную картину этого философско-религиозного течения. Однако существует настоятельная необходимость изменить угол зрения (и соответственно изложения) на историю джайнизма. И в первую очередь это касается происхождения раскола джайнизма на разные течения.

1.1. Джайнские ереси (*nihnava*)

Однако прежде, чем перейти к собственно рассмотрению версий раскола на дигамбарскую и шветамбарскую ветви, необходимо отметить то обстоятельство, что джайнская традиция⁶ (в частности, такой относительно ранний текст, как «Стхананга-сутра» 744) свидетельствует о существовании уже в самый ранний период семи «ересей» (*nihnava*)⁷, во главе которых стояли: Джамали (прк. *Jamāli*), Тишьягупта (прк. *Tisagutta*), Ашадха (прк. *Asāḍha*), Ашвамित्रа (прк. *Āsamitta*), Ганга (прк. *Gaṅga*), Чхалуя (прк. *Chaluya*) и Гоштхамахила (прк. *Goṭṭhā-māhila*). Помимо «Стхананга-сутры» (далее Стхс) сведения о ересиархах предоставляют комментарий Немичандры на «Уттарадхьяна-сутру» (далее Уттс), «Аупапатика» и «Авашьяка-нирьюкти» (далее Ав).

⁵ [Cort J.] Introduction: Contested Jain Identities of Self and Other. — Open Boundaries. Jain Communities and Culture in Indian History. Ed. By J. Cort. Delhi: Sri Satguru Publication, 1999. С. 13.

⁶ Точнее, только шветамбарская ветвь джайнизма, поскольку дигамбары не признают аутентичность шветамбарского канона, в состав которого и входит «Стхананга-сутра».

⁷ А.К. Чаттерджи полагает, что список семи «ересиархов» был, возможно, добавлен к основному тексту сутры на соборе в Валабхи, когда канон принял свою окончательную форму. См.: Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978. Vol. 1. С. 206.

1.1.1. Джамали

Первым в этом списке идет Джамали, зять и племянник Джины Махавиры. Джамали жил в селении Кшатриякунда, расположенном на западе от Брахманакунды в Бихаре. Он был сыном Сударшаны, сестры Махавиры.

Имя Джамали, помимо уже упомянутой Стхс, встречается в «Вишешавашьяка-бхашье» (далее Ваб) и комментарии на нее, в комментариях Немичандры и Шантьячарьи на Уттс и комментарии Харибхадры (VIII в.) на Ав. Джамали был женат на дочери Махавиры⁸. Наиболее раннее сообщение традиции о том, как звали дочь Джины, содержится в Кальпа-сутре (1.1.109): *Aṇojjā* и *Piyadāṃsaṇā*. Тогда как Ваб сообщает совершенно другие имена: *Jyeṣṭhā*, *Sudarśanā* и *Anavadyā*.

Согласно преданию, однажды Джамали пришел навестить Махавиру. Услышав проповедь, он решил стать монахом вместе со своими друзьями после получения разрешения родителей. Как гласит легенда, Джамали изучил множество джайнских писаний, практиковал аскезу, занимался медитацией и проповедовал, бродя от селения к селению. Жена Джамали, Приядаршана, приняв посвящение от самого Махавиры вместе с множеством других женщин, также стала монахиней.

Зять Джины выступил в качестве первого в истории джайнизма ересиарха спустя 14 лет после достижения Махавирой всеведения. Джамали вместе с 500 монахами получил разрешение отправиться в самостоятельное странствие. В селении Саваттхи (*Sāvattthi*) в беседке Коштака (*Koṣṭaka*) он почувствовал боль в своем теле и попросил спутников приготовить ему ложе. Монахи принялись носить траву для ложа, что заняло некоторое время. Будучи не в состоянии выносить нестерпимую боль, Джамали спросил, когда же будет готово ложе. Ему ответили, что оно уже готово. В этот момент получилось так, что острая боль, пугающая его, и ложе были «готовы», т.е. реализованы. У Джамали зародилось подозрение, что Махавира ошибался, когда утверждал: *calamāṇe caliye kaḍamāṇe kaḍe*, «начатое — [уже] завершено, делаемое — [уже] сделано». Иными словами, то, что начинается, уже совершено и сделано. В реальной жизни, как показалось Джамали в тот момент, дело обстоит иным образом: *calamāṇe acaliye kaḍamāṇe akaḍe* «начатое — не завершено, делаемое — не сделано». То есть нельзя сказать, что приготовление ложа уже совершено, пока нет самого ложа⁹. Часть монахов поддержала Джамали, но другая

⁸ Факт женитьбы, наличие дочери и зятя признается только шветамбарами. Дигамбары же считают, что Махавира никогда не был женат и не имел ни жены, ни дочери, ни тем более зятя.

⁹ Интересный подход к рассмотрению этого положения Джамали как одного из источников джайнской анэкантавады содержится в статье Бронкхорста. См.: *Bronkhorst J.*

часть осталась верна Махавире, решив, что тиртханкар сделал свое утверждение в соответствии с общей точкой зрения (*naigamanaya*), согласно которой некая вещь, поступок или событие должны рассматриваться умом как уже совершенные, сделанные, хотя в действительности их еще предстоит воплотить в реальности. Но Джамали не согласился с подобным объяснением и отправился на встречу с Махавирой, чтобы в споре доказать свою правоту.

Придя к своему тестю, Джамали, не выразив должного почтения и не поприветствовав Махавиру, провозгласил себя самого кевалином (всеведущим). Джина задал отступнику несколько вопросов, но тот не смог ответить на них. Он попытался переубедить зятя, но последний упорно стоял на своем.

Когда Джамали в Саваттхи провозгласил себя основателем нового учения, его жена, к тому времени уже монахиня, приняла сторону своего мужа. Однажды она пришла в Саваттхи и остановилась в доме Дханки (*Dhanka*), почитателя Махавиры. Согласно обычаю, монахини принимали пищу под сенью покрывала. Желая дать монахиням истинное знание, Дханка положил в огонь один край покрывала. Женщины начали кричать. Дханка спросил: «Почему вы произносите неправду, говоря, что ваше покрывало загорелось? Ваше учение гласит, что только после того, как покрывало полностью сгорит, его можно назвать горящим». В этот момент монахини осознали неправоту учения Джамали и снова вступили в общину Махавиры. Впоследствии многие монахи, отошедшие от учения Махавиры под влиянием Джамали, вернулись в лоно сангхи. Но сам первый отступник умер, так и не признав своей ошибки. Ересь Джамали получила название *bahurayavāda*.

1.1.2. Тишьягупта

Вторым ересиархом был монах Тишьягупта, учение которого получило название *jivapaesiyavāda*. Еще при жизни Махавиры некий ачарья по имени Васу (*Vasu*) пришел в Раджагриху. Он произносил проповедь своим ученикам, и среди его слушателей был монах Тишьягупта. Кто-то задал вопрос: «Можно ли назвать часть души *jīva* (душой)?» Ответ был: «Нет». Затем тот же слушатель задал вопрос, можно ли две, три, четыре или множество частей души назвать *jīva*. Васу в ответ объяснил, что только соединение частей в некое целое можно назвать *jīva*. Но Тишьягупта, не вникнув в слова наставника, решил, что только самая последняя часть, завершающая целое, должна называться

Jainism' First Heretic and the Origin of *Anekānta-vāda*. — Jainism and Early Buddhism. Essays in Hohour of P. Jaini. Ed. by Ol. Qvarnstrom. California: Asian Humanities Press, 2003. С. 95–111.

душой. Пропагандируя свои взгляды, Тишьягупта пришел в Амалаканку, где в то время проживал последователь Махавиры Шримантра. Аскет попросил подаяние у Шримантры, но тот поднес монаху только последнее зернышко *modaka*¹⁰. Осознав ошибочность своих воззрений, Тишьягупта вернулся к Махавире и воссоединился с общиной¹¹.

1.1.3. Ашадха

Первые две ереси имели место при жизни Махавиры. Третья же, *avvata-gavāda*, возникает спустя 214 лет после нирваны Джины. Однажды ночью ачарья Ашадхабхути наставлял своих учеников в религиозных предписаниях. Во время проповеди он мгновенно покинул свое человеческое тело и принял облик бога так, что никто этого не заметил. Но сострадание к своим ученикам сподвигло Ашадху вновь вернуться в прежнее тело аскета и продолжить наставления. Когда же Ашадхабхути закончил проповедь и раскрыл свой божественный статус, то ученики выразили ему почтение как богу в теле их учителя. Они решили, что боги могут быть сокрыты в телах наставников, и ввели правило приветствия за праведное поведение только богов, прекратив выражать почтение монахам.

Однажды ученики Ашадхабхути пришли в Раджагриху. Правитель Балабхадра из династии Мория¹² приказал схватить их и наказать как воров. Однако монахи объявили правителю, что они — джайны. Балабхадра тем не менее наказал их, приговаривая при этом, что он не знает, святые они или воры в своих телах, и даже не знает, является ли он сам последователем джайнизма или какой-нибудь бог вошел в его тело. И добавил, что его слова и поступки вытекают из того, чему они сами учат. Монахи покалялись и вернулись в лоно сангхи.

1.1.4. Ашвамитра

Спустя 6 лет после третьей ереси и 220 лет после смерти 24-го тиртханкара возникает ересь *samuccheiyavāda*, которую провозглашает Ашвамитра. Предание гласит, что некий учитель Махагири (*Mahāgiri*) имел двух учеников — Конттинну (*Koṇṭṭiṇṇa*) и Ашвамитру. Однажды Ашвамитра пришел в Матхуру, где в тот момент шел религиозный диспут. Во время спора Ашвамитра услышал одно утверждение, которое интерпретировал в том смысле, что все преходяще и, появившись

¹⁰ Вероятно, вид кушанья, приготовленного из зерновых.

¹¹ Рассказы о ересиархах содержатся в комментарии (*mūla-bhāṣya*) на Ав, 127–140.

¹² Возможно, пракритское произношение Маурья.

на свет, потом исчезает¹³. Поэтому совершенное в этой жизни не имеет последствий в жизни последующей. Ашвамित्रа стал пропагандировать эти взгляды и, таким образом, стал четвертым ересиархом в истории джайнизма.

Спустя некоторое время Ашвамित्रа вместе со своими последователями прибыл в Раджагриху, где жил некий влиятельный благочестивый джайн, решивший «исправить» еретиков. Джайн приказал схватить Ашвамитру и наказать. Ашвамित्रа возразил: «Я — аскет, а ты — верующий человек, как ты можешь так поступать?» На что верный последователь учения Махавиры ответил, что теория всеобщего разрушения самого Ашвамитры подобна перевернутой черепахе¹⁴, поэтому Ашвамित्रа — не аскет, а он — не последователь Джины. Так Ашвамित्रа осознал свою ошибку. Часть его учеников вместе с ним самим покаяться и были приняты назад в сангху, а часть — остались еретиками.

1.1.5. Ганга

Через 8 лет после четвертого еретика (и 228 лет спустя после нирваны Махавиры) в селении Уллугатира (*Ullugatīra*) появляется ересь *dokiriyāvāda* Ганги, ученика ачарьи Дханагупты (*Dhanagupta*).

Однажды Ганга, войдя в реку, почувствовал, что наверху вода теплая, а в глубине — холодная. Он решил, что шастры ошибаются, когда утверждают невозможность присутствия в опыте двух различных действий в одно и то же время. Ганга отправился к своему учителю и рассказал ему об этом противоречии. Ачарья разъяснил: «Шастры правы в любом случае. Опыт двух различных действий не может появиться в одно и то же время, никто не может испытывать их одновременно. Ощущения холодного и теплого возникают в разное время. Думать, что они возникают одновременно, — неверно. Чтобы ощущать что-либо и осознавать, это требуется некоторое время». Однако Ганга не удовлетворился объяснениями учителя и продолжал настаивать на своих взглядах. История заканчивается традиционно — Ганга и те, кто к нему примкнул в результате его проповеднической деятельности, со временем вновь возвращаются к учению Джины.

¹³ Очевидно, Ашвамित्रа пришел к взглядам, близким материализму.

¹⁴ Подобно тому как перевернутая черепаха беспомощна, точно так же воззрения Ашвамитры бесполезны, т.е. беспомощны, при объяснении мира, а его идеи на самом деле были обращены против него самого.

1.1.6. *Pohagupta*

Все вышеперечисленные «ереси» возникали в отношении догматически незначительных, непринципиальных вопросов. Пятый ересиарх Чхалуя Рохагупта появляется спустя 544 года после нирваны Махавиры в местечке Антараньджиа (*Antarañjiā*) и организывает свою собственную школу¹⁵. Доктринальная новация, приписываемая Рохагупте, заключается в том, что он добавил третью категорию, называемую *nojiva*, к традиционным «душе» (*jīva*) и «не-душе» (*ajīva*). В историю джайнских ересей взгляды Рохагупты вошли под двумя названиями: *nojivavāda* и *terāsiya*. Любопытно, что джайны возводят ортодоксальную вайшешику к «троичной» ереси Рохагупты¹⁶.

Во времена правления царя Балашри (*Balaśrī*) в Антараньджие жил ачарья Шригупта (*Śrīgupta*) со своими учениками, среди которых самым способным был Рохагупта. Однажды в диспуте на доктринальную тему Рохагупта при помощи весьма остроумных аргументов одержал победу, что повысило престиж джайнского учения. Однако, как гласит легенда, доводы Рохагупты противоречили джайнским агамам. Поэтому он пришел к своему учителю и с большим энтузиазмом рассказал о победе над оппонентами. Гуру ответил, что прибавить славы учению Джинны — хорошо, но дать подозрительную трактовку писаниям — плохо. Но на просьбу учителя покаяться в собрании в своей ошибке Рохагупта ответил отказом и основал свою собственную школу «троичников» (*trirāśivādin*)¹⁷.

1.1.7. *Goṣṭhamaḥila*

Через 40 лет после шестой ереси и 584 года после смерти Махавиры в городе Дашапура (*Daśapura*)¹⁸ Гоштхамахила провозглашает доктрину *abaddhiyavāda*, согласно которой кармическая материя не полностью соединяется с душой и не связывает духовную субстанцию, а всего лишь соприкасается с ней, в противном случае освобождение было бы невозможно.

Джайнское предание гласит, что Гоштхамахила, брахман по рождению, принял посвящение в монахи у ног учителя Арьяракшиты

¹⁵ Warder A. Outlines of Indian Philosophy. Delhi a.o., 1971. С. 121.

¹⁶ Немецкий исследователь раннего джайнизма В. Шубринг пишет по этому поводу, что «ученым слово *Chaluya* представляется аллюзией на шесть (*cha*) категорий в философии „совы“ (*uluya*), т.е. учение Канады, или „поедателей ворон“ (иначе говоря, „сов“)». И далее Шубринг отмечает, что кажется невозможным доказать происхождение вайшешики от этого забавного учения. См.: *Schubring W. The Doctrine of the Jains*. Delhi, 2000. С. 15–16.

¹⁷ «Кальпа-сутра» сообщает, что Рохагупта был основателем вайшешики.

¹⁸ Место идентифицируется рядом с совр. Мандсором в штате Мадхья Прадеш.

(*Āryarakṣita*). Однажды учитель Дурбалика (*Durbalika*) наставлял монахов в учении Джины, и среди прочих слушателей присутствовал Гоштхамахила. Поясняя взаимоотношения кармы и души, учитель сказал, что те смешиваются друг с другом подобно молоку и воде, железу и огню при нагревании. Но Гоштхамахила понял это иначе: карма и душа соотносятся друг с другом точно так же, как женщина и ее блуза или как мужчина и его одежда и головной убор. Дурбалика сделал все возможное, чтобы переубедить Гоштхамахилу, но тщетно. Поэтому еретик был изгнан из джайнской общины и начал проповедовать свои собственные воззрения.

Помимо ложной, с точки зрения джайнской традиции, трактовки связи кармической материи и души, седьмой ересиарх полагал, что обет отречения следует принимать на неограниченный срок, тогда как классическая джайнская практика включала в себя и обет лишь на определенный срок.

Следует отметить, что семь ересей никогда не выливались в самостоятельное широкомасштабное движение¹⁹, но рано или поздно возвращались в лоно джайнской сангхи. Более того, большинство ересей и провозгласивших их проповедников, скорее всего, представляют собой плод деятельности джайнских «историографов», ибо никаких исторических свидетельств, подтверждающих (хотя бы косвенно) существование упомянутых семи «учителей», на сегодняшний день не обнаружено.

Возможно, вышеприведенные рассказы в форме преданий и легенд отражают процесс становления джайнской сангхи, в которой изначально существовало несколько течений и толков: одни аскеты пользовались чашами для сбора подаяния и прикрывали наготу куском ткани²⁰, другие — нет; одни допускали в свои общины женщин, другие запрещали им поклоняться статуям тиртханкаров. Среди ранних джайнских аскетов находились те, кто отрицал наличие души в зернах, или отказывались от названия «аскет», или не желали принимать подаяние от не-джайнов и т.п.

Собственно, сам корпус шветамбарского канона, с одной стороны, представляет собой попытку унификации джайнской доктрины, сведения воедино наставлений патриарха и догматического оформления

¹⁹ Исключение составляет только учение Рохагупты, если принять точку зрения джайнской традиции и связать ортодоксальную вайшешику с шестым джайнским ересиархом. Однако подобный подход вряд ли можно считать научным.

²⁰ Согласно многочисленным свидетельствам шветамбарского канона, последователи 23-го тиртханкара Паршвы носили одежду, тогда как сторонники Махавиры ходили нагими. Не здесь ли (наряду с прочими причинами) лежит исток дигамбарско-шветамбарского разделения?

взглядов Махавиры; а с другой стороны, является ярким свидетельством того, что в рамках джайнизма на раннем этапе его формирования зачастую отстаивались идеи и представления различных групп странствующих аскетов, которые в более позднее время будут объявлены еретическими и несовместимыми с учением Махавиры. Однако следы этих воззрений в скрытом или явном виде будут обнаруживаться в трактовке тех или иных джайнских мыслителей. Иными словами, описывать становление и развитие джайнской доктрины в качестве линейного и однозначного процесса было бы глубоким заблуждением.

1.2. Маккхалипутта Госала

В приведенном Стхс списке основных раскольников нет имени Маккхалипутты Госалы (*Makkhaliputta Gosāla*)²¹, главного теоретика школы адживиков. Собственно джайнским ересиархом считать Маккхали Госалу²² нельзя, ибо он никогда джайном в собственном смысле слова не был даже с точки зрения самой традиции. Однако, согласно преданию, Маккхали Госала в течение шести лет (т.е. ровно половину страннической жизни Вардхаманы до обретения всеведения) странствовал вместе с Махавирой. Маккхали Госала был значительно старше Махавиры и начал «учительскую карьеру» раньше провозвестника джайнизма²³.

Дигамбарское предание гласит, что в течение двенадцати лет странствий Махавира соблюдал обет молчания, поэтому все рассказы о совместных странствиях и возможном ученичестве Маккхали Госалы у Махавиры содержатся в текстах шветамбарского канона²⁴. Так,

²¹ В литературе встречается различное написание имен патриарха адживикизма: пракритское *Makkhaliputta Gosāla*, *Maṅkhali Gosāla*, санскритское *Maskariputra Gośāla*, *Maskarin Gośāla*. В дигамбарских текстах его называют *Makkaḍḍi* или *Masayari*.

²² О Госале и адживиках см. более подробно: *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Basham A.L.* History and Doctrine of the *Ājīvikas*. L., 1951.

²³ *Jain K.Ch.* Lord Mahavira and his Times. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974. С. 165.

²⁴ Кроме того, дигамбарские авторы отрицают какую бы то ни было связь между Маккхали Госалой и Махавирой до обретения последним всеведения, но допускают кратковременные отношения между ними после того, как Джина стал всеведущим. Однако дигамбары описывают Госалу, которого они называют Маккади или Масаари, как монаха из линии Паршвы, захотевшего стать одним из учеников-ганадхаров Махавиры. После безуспешной попытки возвыситься Маккади основал свою собственную школу и из-за своей «ереси» возродился на самом низком уровне душ — *nigoda*. Эта история излагается в сочинениях: *Bhāvasaṃgraha* 76–78, *Devasena. Darśana-sāra* 20–23. См.: *Jaini P.S.* The Jainas and the Western Scholars. — Sambodhi, V: Dr. A.N. Upadhye Commemoration Volume. Ahmedabad, 1976. С. 121–131; *Upadhye A.N. Yāpaniya Saṃgha: A Jaina Sect.* — Journal University of Bombay. I, no. 4. Bombay, 1933. С. 224–231.

например, книга 15 сутры «Вьякхьяпраджняпти» (*Vyākhyāprajñāpti*)²⁵ 552, более известной под названием «Бхагавати-сутра» (*Bhagavati-sūtra*), почти целиком посвящена Маккхали Госале. Австрийский историк литературы М. Винтерниц, характеризуя ее, отмечает, что «эта часть является хорошим примером того, как одна школа представляет жизнь основателя враждебной школы: ядро истории в основе изложения выявляет факт того, что две враждебные школы, *Nigaṇṭhas*, т.е. последователи Паршвы и Махавиры, и *Ājīvikas*, т.е. последователи Госалы, изначально были тесно связаны и лишь затем их пути разошлись»²⁶.

Есть сведения о жизни лидера адживиков в «Стхананга-сутре» и «Аупапатика-сутре». Истории, которые содержатся в различных частях джайнского канона, разнятся в некоторых деталях «биографии» Госалы.

Маккхалипутта Госала был сыном Манкхали (*Maṅkhalī*), т.е. человека, зарабатывающего себе на жизнь тем, что показывал картины²⁷, и Бхадры (*Bhadra*, прк. *Bhadda*). Мать родила Госалу в коровнике (отсюда *Gośāla*) некоего брахмана²⁸. Достигнув определенного возраста, Госала продолжил дело своего отца. Но однажды в Раджагрихе Госала увидел людей, поклоняющихся Махавиру, и, хотя был старше по возрасту, попросил Джину взять его в ученики. Однажды по пути в Курмаграму (*Kūrmagrāma*) Махавира и Госала пришли в Сидхартхаграму (*Sidhārthagrāma*), где Маккхали увидел молодое сезамовое дерево и спросил Махавиру, засохнет ли то или разрастет. Махавира ответил, что дерево расцветет. Чтобы проверить слова Джины, Госала вырвал молодое деревцо и выбросил. Получилось так, что корова своим копытом вернула молодую поросль на прежнее место. На обратном пути

²⁵ Более подробный анализ этого эпизода из «Бхагавати-сутры» см.: Basham A.L. History and Doctrine of the *Ājīvikas*. С. 39–79.

²⁶ Winternitz M. A History of Indian literature. Delhi a.o., 1983. Vol. 2. С. 428. Кроме того, М. Винтерниц полагает, что книга 15 сутры первоначально представляла собой независимый текст.

²⁷ По сообщению «Брихаткальпа-бхашьи», *maṅkha* были четырех видов: а) те, кто показывали картины, но сами ничего не поясняли; б) те, кто не показывали картин, но исполняли баллады; в) те, кто рассказывали что-то; г) те, кто показывали картины и рассказывали о том, что на картинах изображено. В современных Бихаре и Бенгалии существует каста, представители которой являются своеобразным «отголоском» той же профессии, какой принадлежал и предполагаемый отец Госалы. Эти люди называются *Paṭuā citrakāra* и демонстрируют картины (в основном *Rāmāliṭā* и *Kṛṣṇāliṭā*), нарисованные на кусках ткани. Подробно см.: Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools. С. 30.

²⁸ Жизнеописание Госалы приводится здесь в соответствии с джайнскими источниками. Буддийский вариант см. в работах В.К. Шохина: Первые философы Индии. М., 1997. С. 79–91; Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. С. 120–134.

Госала увидел дерево и понял, что человеческие мудрость, силы и смелость бесполезны, а каждое живое существо и каждая бездушная вещь имеют свой предел во времени. Госала порвал с учителем и провозгласил учение о предопределенности (*niyatīvāda*), основав тем самым свою собственную школу адживиков. Последователи Госалы так же, как и ученики Махавиры, следовали нагоде и жестокой аскезе²⁹.

Однако в «Бхагавати-сутре» рассказ о том, как Маккхали Госала стал учеником Махавиры, несколько иной. Однажды Махавира продемонстрировал свои йогические способности публике, когда оказался рядом с неким брахманом по имени Весияяна (*Vesiyāyana*), который предавался жестокой аскезе путем голодания с поднятыми вверх к солнцу руками в течение нескольких дней. Аскет был покрыт вшами, но не испытывал никакого неудобства от их укусов. Госала спросил брахмана: «Ты — мунни или хозяин вшей?» Когда вопрос был задан во второй раз, Весияяна пришел в ярость. Он отступил на восемь шагов и направил на Госалу магический огонь, обретенный им посредством йогической практики. Однако Махавира быстро обезвредил действие смертельного жара, остудив его. Брахман осознал, что он не ровня Джине. А Госала взмолился Махавире, прося Джину открыть ему секрет этой магической силы. В ответ на просьбу Махавира предписал шестимесячную аскезу Госале. Обретя магическую власть, Маккхали покинул своего учителя и объявил себя Джинной (букв. «победитель»). Далее в сутре рассказывается, что Госала основал свою школу в Шравастии в лавке горшечника, с женой которого, Халахалой, он сошелся. Там он собрал корпус канонических текстов адживиков и полемизировал со всеми, включая своего бывшего учителя и наставника. Впоследствии каждый из них утверждал, что другой был учеником, проявившим неблагодарность. Как утверждает джайнский текст, они встретились после обретения всеведения Махавирой. Джина решил обнародовать историю своих взаимоотношений с лидером адживиков и показать беспочвенность претензий Госалы на статус «Джины». Госала ответил на эту «клевету» угрозами убить Махавиру, если джайны не присоединятся к адживикам. Когда слова Госалы не произвели должного эффекта, он попытался с помощью своих «украденных» у наставника магических сил (*tejolesyā*) испепелить двух учеников Махавиры, когда те попытались противостоять ему. В конце концов Госала направил свою силу против самого Махавиры с проклятием: «Теперь на тебя воздействует моя магическая сила, и ты умрешь от лихорадки через шесть месяцев»³⁰. Однако Махавира смог защититься и выле-

²⁹ Стхс 233 b; Аупс, 41; Бхс 369b.

³⁰ Даже шветамбарские авторы испытывают трудности в интерпретации данного эпизода, поскольку в джайнской традиции (и у дигамбаров, и у шветамбаров) считает-

чить себя³¹. А вот Маккхали Госала вскоре заболел и умер в лавке Халахалы, за 16,5 лет до смерти Махавиры³².

Джайнская традиция признает, что лидер адживиков был знатоком восьми аспектов астрологии (*aṣṭanimitta*), у которого обучалось предсказанию по звездам множество людей³³.

Маккхали Госала, подобно Джине Махавире, провозгласил себя 24-м тиртханкаром, однако обнаружить общие черты между учением того и другого не просто в первую очередь в силу того, что оригинальные тексты адживиков до нашего времени не дошли. Доктрину сторонников Госалы ученые реконструируют по отрывкам, цитатам и переложениям учения адживиков, содержащимся в сочинениях авторов других школ. А.Ф.Р. Хернле высказал смелое предположение, что адживики были наиболее ранней формой дигамбарского направления³⁴. Свое утверждение он обосновывал ссылкой на типологическое сходство диетических предписаний адживиков и дигамбаров (например, отсутствие у тех и других чаши для сбора подаяния). Кроме того, индолог полагал, что именно адживики ввели наготу для аскетов и в

ся, что пространство вокруг Махавиры исполнено мира и благодати. Чтобы как-то согласовать одно с другим, интерпретаторы допускают существование необычных вещей (*āścarya*), неслыханных бедствий (*upasarga*) и событий, случающихся раз в миллиарды лет. Таковых событий в шветамбарском каноне насчитывается десять (Стхс 777). Из девяти оставшихся два полностью отрицаются дигамбарами: факт переноса эмбриона Махавиры из тела брахманки Девананды в лоно кшатрийки Тришалы и обретение статуса тиртханкара женщиной. Примечательно, что дигамбары имеют сходные представления, выраженные в доктрине *huṇḍāvasarpiṇi*, согласно которой существуют периоды, в течение которых могут происходить необычные события, например какое-нибудь несчастье с тиртханкаром. В *Tiloyapaṇṇatti*, где обсуждается данная тема, говорится, что текущая эра *avasarpiṇi* подпадает под категорию *huṇḍa*, но текст «молчит» о том, могут ли подобного рода события случаться с самим Махавирой.

³¹ Обстоятельства самоизлечения противоречивы. Во-первых, даже шветамбары не допускают мысли о том, что Махавира может быть настолько привязан к жизни, чтобы стремиться к такому излечению. Текст, однако, говорит о некоем монахе по имени Сиха (*Siha*), который, опасаясь, что болезнь Махавиры приведет к катастрофическим последствиям, даже разболелся. Для успокоения и излечения Сихи Махавира послал ему средство против козней Госалы под названием *kukkuṭa-māṃsa*, которое изначально, видимо, делалось из мяса цыпленка, однако для джайнов неприемлема сама мысль об этом, поэтому комментаторы говорят о том, что это был плод, плоть (т.е. «мясо», отсюда и *māṃsa*) которого содержала множество семян — *bijapūraka-kaṭāha* (возможно, Aegle Marmelos). Это средство часто использовали при обезвоживании организма, а «животная» терминология для обозначения травяных лекарств — обычное явление в индийской аюрведе.

³² Jain K.Ch. Lord Mahavira and his Times. 1974. С. 73.

³³ Согласно сообщению «Панчакальпа-чурни», у Госалы обучался, например, Калакачарья.

³⁴ The Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by James Hastings. Edinburgh, 1908–1926. Vol. 1. С. 259–269.

этом дигамбары подражали адживикам. Исследователь традиции адживиков А.Л. Бэшем сходство между последователями Маккхали Госалы и дигамбарами подкреплял ссылкой на тот факт, что в Средние века адживики присоединились к дигамбарской сангхе³⁵. Примечательно, что позиция А.Ф.Р. Хернле и А.Л. Бэшема отчасти подтверждается самой джайнской традицией, в частности шветамбарским автором и комментатором некоторых книг канона Шиланкой (IX в.), который принимал дигамбаров и адживиков за единое целое³⁶.

Среди общих черт между джайнами (во всяком случае, частью из них) и адживиками можно отметить ряд сходных запретов в аскетической практике: 1) на жертвоприношения животных; 2) на ношение одежды; 3) на чаши для подаяния³⁷ (в крайнем случае разрешался только один сосуд); 4) на мясо, вино, корнеплоды, лук, чеснок; 5) на принятие подаяния от человека, только что поевшего; 6) на принятие подаяния, если в дверях дома стоит собака или рядом кружатся мухи, мошки и т.д.

Что касается теоретических заимствований, то, вполне возможно, идею наличия у духовной субстанции «цвета» (*leśya*) Махавира почерпнул у Маккхали Госалы. Согласно учению последнего, живые существа делятся на шесть групп (*abhijāti*) в соответствии со своей «психической» окраской: черные (*kaṇha*), включающие всех, кто живет убийством и насилием (охотники, воры, рыбаки и т.д.); синие (*nila*) — это «монахи, чья жизнь подобна воровской»; красные (*lohi-ta*) — возможно, все монахи джайнского типа; зеленые (*halidda*) — адживики-миряне; белые (*sukka*) — адживики-аскеты; и сверхбелые (*parama-sukka*) — Нанда Ваччха, Киса Санкиччха и сам Маккхали Госала³⁸. Учение Махавиры о «цветовой» окраске психических состояний души сходно с доктриной адживиков, но вместо зеленого у него фигурирует желтый или розовый. Кроме того, джайны не объясняли, какие профессиональные группы входят в тот или иной тип, но приводили соответствия каждому цвету определенного вкуса, запаха и тактильного ощущения.

Некоторые современные джайнские авторы (например, М.У.К. Джайн³⁹), опираясь на наличие некоторых общих черт в аскезе джайнизма и адживиков, полагают, что Махавира и Маккхали Госала

³⁵ Basham A.L. History and Doctrine of the *Ājivikas*. 1951. С. 277.

³⁶ См.: Jain M.U.K. Jain Sects and Schools. С. 31.

³⁷ Дигамбарские монахи по настоящее время принимают пищу и пьют воду из своих сложенных вместе ладоней, не пользуясь никакими сосудами.

³⁸ Basham A.L. History and Doctrine of the *Ājivikas*. С.254; Jain K.Ch. Lord Mahavira and his Times. С. 169. Оба автора излагают эту концепцию Маккхали Госалы на основании Палийского канона.

³⁹ Jain M.U.K. Jain Sects and Schools. С. 32.

в течение нескольких лет проповедовали одни и те же взгляды, а разделение между ними произошло только после того, как Госала провозгласил учение о предопределенности всего сущего. Понятно, что подобное утверждение проистекает из желания представить адживиков как джайнских еретиков. Наличие определенного сходства (однако догматически непринципиального⁴⁰) между двумя этими школами и джайнское предание об ученичестве Госалы у Махавиры все же не дают нам оснований утверждать, что в данном случае мы имеем дело с первоначально единой традицией. В противном случае нам пришлось бы признать генетическое родство буддизма и брахманских школ на том основании, что, согласно легенде, шраман Гаутама до своего просветления обучался у аскетов брахманского толка Арады Каламы и Удраки Рамапутры и в медитативных практиках буддизма есть техники, которые использовались и в брахманско-индуистской йоге.

Адживика как самостоятельная школа практически исчезла с исторического горизонта Индии в конце II в. до н.э., хотя сведения о ней встречаются в литературе более позднего периода у Варахамихиры (VI в.) в «Брихат-самхите», комментариях Шиланки на «Суттракри-тангу» (далее Ск) и Халаудхи на «Абхидхана-ратнамалу» и в настенных надписях храма Перумал в Пойгайе около Виринчипурама⁴¹.

Восьмой схизмой в истории джайнизма считается раскол на дигамбаров и шветамбаров.

1.3. Дигамбарско-шветамбарская схизма

Раскол джайнизма на две ветви: дигамбарскую и шветамбарскую представляет собой довольно темную страницу джайнской истории. Существует несколько версий объяснения этого фундаментального для всей традиции события. Оба варианта истории раскола в единой до того момента джайнской сангхе выстраиваются вокруг имени Бхадрабаху (*Bhadrabāhu*)⁴², который, согласно джайнской традиции, принад-

⁴⁰ Помимо всего прочего, адживики полагали, что подлинная душа пассивна. Данное положение базировалось на учении Маккхали Госалы о всеопределяющей необходимости-нияти, которую нельзя изменить. Подробнее см. содержательную статью Й. Бронкхорста: *Bronkhorst J. Ājīvika Doctrine Reconsidered. — Essays in Jaina Philosophy and Religion*. Ed. by P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. С. 153–178.

⁴¹ *Shah C.J. Jainism in North India 800 BC — AD 526*. New Delhi: D.K. Printworld, 1932 (rev. edition 2005). С. 67.

⁴² Причем и сама джайнская традиция (дигамбарские списки учителей-паттавали), и индологи (вслед за традицией) полагают, что в истории джайнизма было два (а то и три) Бхадрабаху: старший Бхадрабаху шрутакевалин («знаток предания»), который умер в 365 г. до н.э. и считал учителем Кундакунды; и младший Бхадрабаху, бывший

лежал к шестому поколению учителей после смерти Махавиры и назывался «шрутакевалином»⁴³. Он был известен как автор комментария «Нирыюкти» (*Niryukti*) на тексты джайнского канона и работы по астрономии «Бхадрабаху-самхита» (*Bhadrabāhu-samhita*). Ему приписывается авторство широко известного текста «Кальпа-сутра». С именем же Бхадрабаху связывается джайнский десятичленный силлогизм⁴⁴. Бхадрабаху умер в 297 г. до н.э. (в соответствии с дигамбарской версией — спустя 162 года после Махавиры, а в соответствии со шветамбарской — спустя 170 лет), и руководство сангхой перешло к Стхулабхадре.

1.3.1. Дигамбарская версия раскола

В царствование Чандрагупты Маурьи (322–298 гг. до н.э.), деда Ашоки, половина общины (как утверждает традиция, 12 тыс. человек) из-за свирепствовавшего в центральных областях страны голода⁴⁵ во главе с Бхадрабаху отправилась из Магадхи на юг страны, в Карнатаку, где голода не было, другая же часть ее осталась в Магадхе⁴⁶.

главой общины в течение 492 лет после нирваны Махавиры и умерший якобы в 12 г. до н.э. В данном случае речь идет о старшем Бхадрабаху (Бхадрабаху I). Любопытно, что поздняя джайнская традиция сообщает, что великий Бхадрабаху-шрутакевалин был сыном брахмана из Девакотты в Бенгалии (версия «Брихаткатхакоши» X в.) или же брахмана из Пратиштханы (версия «Прабандхакоши» Раджашеekhary XIV в.). Существование Бхадрабаху-младшего (Бхадрабаху II) вызывает сомнение. Сама дигамбарская традиция относит время его жизнедеятельности к 37–14 гг. до н.э. При этом уточняется, что большая часть списков паттавали начинается именно с этого, второго Бхадрабаху. Иногда Бхадрабаху II считается учителем Кундакунды, а не его старший предшественник. По преданию, именно о нем Шиварья, автор знаменитого сочинения «Бхагавати-арадхана» на пракрите (первые века н.э.), сообщает, что Бхадрабаху умер в мире, несмотря на жестокие страдания. Еще более мифический Бхадрабаху III был, по сообщению традиции, старшим братом астронома Варахамихиры (ок. VI в.). И якобы именно ему принадлежит 10 «Нирыюкти» на отредактированные части канона. Подробнее см.: *Jain J.P.* The Jaina Sources of the History of Ancient India. С. 3, 5, 24, 66–68, 81–82, 107–108; *Chatterjee A.K.* A Comprehensive History of Jainism. Vol. 1. С. xviii.

⁴³ Помимо Бхадрабаху, последнего шрутакевалина, в дигамбарской традиции «знаками предания» считаются Джамбусвамин, Вишну, Нандимитра, Апараджита, Говардхана. Шветамбарский список шрутакевалинов: Джамбусвамин, Прабхава, Шьямбхава, Яшобхадра, Самбхувивиджая, Бхадрабаху. См.: *Glaser H. von.* Jainism. *Lala S. Jain Research Series.* Vol. XIV. Delhi, 1999. P. 332.

⁴⁴ *Vidyābhuṣana S.Ch.* A History of Indian Logic. Delhi, 1978. С. 166–167.

⁴⁵ Хернле предполагал, что голод был в 310 г. до н.э. См.: *Hoernle A.F.R.* Annual Address, Asiatic Society of Bengal (A.S.B.). Calcutta, 1898. В. Смит утверждает, что в Магадхе голод был в 309 г. до н.э. См.: *Smith V.A.* The Early History of India. From 600 B.C. to the Muhammadan Conquest. Oxf., 1924. С. 458.

⁴⁶ Традиционное изложение этого сюжета см.: *Ayyangar R., Seshagiri B.* Studies in South Indian Jainism. Delhi: Shri Satguru Publication, 1982. Vol. I. С. 19–25.

Затем история снова дробится на вариации уже в рамках самой дигамбарской традиции в зависимости от подробностей, с которыми описывается это событие:

а) Одна половина джайнских монахов осела в Карнатаке, а другая (старые, немощные и наименее стойкие) осталась под руководством монаха Стхулабхадры (*Sthūlabhadra*) в Магадхе. За время отсутствия Бхадрабаху Стхулабхадра, заинтересованный в сохранении священных книг, и его сторонники созвали собор в Паталипутре (*Pāṭaliputra*), на котором собрали воедино 11 книг священного канона — анг, восходящих к проповеди самого Махавиры. Кроме канонизации священного писания оставшаяся часть монахов ввела обычай носить белую одежду⁴⁷.

Когда по прошествии 12 лет после окончания голода Бхадрабаху с монахами вернулся, то он и его «партия» отказались признать каноничность собранных текстов, заявив, что подлинные анги и пурвы были утеряны, а также — законным и соответствующим учению Джини нововведение сторонников Стхулабхадры — ношение одежды. Раскол единой джайнской общины, как сообщают дигамбарские авторы, произошел в 136 г. эры Викрама, т.е. в 79/80 г. н.э.⁴⁸.

б) Самым ранним литературным источником, который излагает историю формирования джайнской сангхи (в том числе школы япаниа⁴⁹),

⁴⁷ Х. фон Глазенапп без ссылки на источник информации сообщает, что те монахи, которые не ушли в Майсор, а остались в Бихаре, отступились от строгих правил Махавиры. Когда же Стхулабхадра попытался вернуть их на истинный путь, они не захотели отказаться от послаблений и убили Стхулабхадру. Отступники, которые впоследствии и стали шветамбарами, тут же основали свою собственную секту *ardhapālika* (Glazenapp H. von. Jainism. Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. С. 385).

⁴⁸ Schubring W. The Doctrine of the Jainas. С. 50–51.

⁴⁹ Школа япаниев (*yāpaniya*, а также *jāpaniya*, *yāpuliya*, *javalīya*, *jāvaligeya* и т.д.) возникла ок. II в. и просуществовала до XIV в. По всей вероятности, была распространена только в Карнатаке. Этимология названия школы не совсем ясна: А.Н. Упадхье полагал, что это название представляет собой неправильную санскритизацию канонического пракритского слова *javanijje* (*yamaniya* как *indiyajavanijje*, т.е. «контролирующие индрии») (Upadhye A.N. On the Meaning of *Yāpaniya*. — *Srikanṭhikā*. Dr. S. Srikantha Shastri Felicitation Volume. Mysore, 1973. С. 197–198). П. Дундас считает, что название школы означает, возможно, «ведущие сдержанную жизнь» (Dundas P. The Jainas. L.–N. Y.: Routledge, 1992. С. 43). По мнению П. Джайни, школа получила свое название от палийской формы *yāpaniya* (*yā* + *āpe*), означающей «достаточный [для поддержания жизни]» и в качестве прилагательного обычно сопровождающей существительное (пища, одежда, приют) (*Jaini P.S. Jaina Monks from Mathurā: Literary Evidence for Their Identification on Kuṣāṇa Sculptures*. — Collected Papers on Jaina Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. С. 303–304). Как доктрина представляла собой «промежуточный» вариант между шветамбарами и дигамбарами, поскольку аскеты этой школы практиковали наготу, но признавали авторитетность шветамбарского канона. Они полагали, что всеведущий может принимать пищу и питье и что женщина может

является «Брихаткатхакоша» (*Bṛhatkathākośa*) Харишены (*Harīṣeṇa*) (931–932 г.)⁵⁰. В разделе 131 под названием «Бхадрабахукатханак» (*Bhadrabāhu-kathānaka*) рассказывается о том, что однажды джайнский монах Говардхана (*Govardhana*), четвертый знаток 14 пурв, или седьмой учитель после Махавиры Вардхаманы, прибыл в город Девакотта (*Devakoṭṭa*) страны Паундравардханы (*Paunḍravardhana*)⁵¹, которой правил царь Падмаратха (*Padmaratha*). Там монах принял в ученики мальчика (*baṭum svānte cakāra*) Бхадрабаху от его отца Сомашармы (*Somaśarmā*), пурохиты царя Падмаратхи, и матери Сомашри (*Somaśrī*). Он обучил мальчика различным наукам и затем совершил над ним обряд посвящения в монахи. После смерти Говардханы мунни Бхадрабаху, став главой джайнской сангхи, отправился в страну Аванти, правителем которой был Чандрагупта из города Удджайни (*Ujjayini*) на берегу реки Випра. Однажды, собирая подаяние, Бхадрабаху зашел в один пустой дом и услышал голос ребенка, произносящего: «О господин, быстрее уходи отсюда» (*kṣipraṁ gaccha tvaṁ bhagavann itaḥ*). Бхадрабаху истолковал это как предсказание 12 лет голода. Поэтому он посоветовал своим монахам-последователям «отправиться к соленому океану» (*yāta lavaṇābhdhsamipatām*), но, принимая во внимание свой преклонный возраст, сам остался в Удджайни. Царь Чандрагупта принял посвящение (*dīkṣā*) в монашество, и эта группа монахов под руководством Вишакхачарьи (*Viśākha Ācārya*) ушла в Пуннату (*Punnāṭa*) на юг (*Dakṣiṇadeśa*). Остальные три группы, ведомые соответственно ачарьями Рамиллой (*Rāmilla*), Стхулавриддхой (*Sthūlavṛddha*) и Бхадрачарьей (*Bhadrācārya*), отправились в страну Синдху (*svasaṁghasamudāyena Sindhvādiviṣayaṁ yayaḥ*). Неожиданно ачарья Бхадрабаху, соблюдавший многодневный пост в Бхадрапада-деше в Аванти, скончался⁵². По окончании голода Вишакхачарья вместе со

достичь освобождения в женском теле (для женщин нагота не считалась обязательной). До нашего времени дошел один небольшой (50 стихов) текст учителя этой школы IX в. Шакатаяны «Стринирвана-пракарана» вместе с автокомментарием («Свопаджня-вритти»), где излагаются аргументы в пользу духовного освобождения женщины. Подробнее см.: Jaini P.S. *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. California, 1991 (2nd edition Delhi: Munshiram Manoharlal).

⁵⁰ Наряду с «Брихаткатхакошей» историю о Бхадрабаху содержат такие джайнские источники, как «Бхадрабаху-чарита» (на санскрите, автор XV в. Ратнананди), поэма Чхинандакави «Мунивамшабхьюдая» (1680), «Ваддарадхане» Шивакоти (2-я пол. X в.) и сочинение Девачанды (1838) «Раджавали-катхе» на языке каннада. См. подробнее: Sangave V.A. *The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study*. Delhi: Bharatiya Jnanapitha, 1981. С. 31.

⁵¹ Идентифицируется как Пубна в Бенгалии.

⁵² *Bṛhatkathākośa*, 131. 1–44. Пересказ приводится по: Jaini P.S. *Collected Papers on Jaina Studies*. С. 299.

своими учениками, ушедшими на юг, вернулся в Мадхья-дешу, т.е. Аванти. Далее события разворачиваются следующим образом:

Три другие группы, ведомые Стхавирой, Рамиллой
и йогом Бхадрачарьей,
ушедшие в страну Синдху на время голода
без пищи и питания из-за страшного голода в мире,
придя, сразу же произнесли перед собранием людей следующее:
«Чужестранцы, встав в дверях, сильно шумели:
„Отцы, сыновья и другие домашние не могут принимать пищу,
чтобы поесть, [боясь скопления людей].
Люди со своими домашними сознательно терпели [днем] голод
И принимали пищу [все] вплоть до детей ночью,
боясь этого [скопления].
О господин, [поэтому] получайте чаши с подаянием из наших
домов ночью,
Ходя теперь по знакомым домам, где готовят пищу.
И в чистом доме своих мирян спокойно
Пусть садху днем съедают собранную пищу“.
Таким образом, в соответствии с пожеланиями мирян,
с удовлетворенным умом
Ачарьи и другие [аскеты] получили достаточно пищи».
Однажды ночью некий истощенный нагой мун
С чашой для сбора подаяния пришел в дом мирянина.
И там у некоей простой молодой беременной мирянки
После того, как она его увидела, случился выкидыш.
Увидев этот выпавший зародыш из-за страха такого зрелища,
Миряне, быстро собравшись, сказали главе аскетов следующее:
«О садху, это — время бедствия. Когда придет благоприятное
время,
Вы, совершив [обряд] искупления, снова сможете придерживаться
[правил] аскезы.
Пока же благое время действительно не победит, о садху,
До тех пор, левой рукой укрыв [себя] половиной куска ткани,
Правой рукой взяв чашу для подаяния, днем вкушайте собранную
ночью пищу».
Услышав речь мирян, аскеты незамедлительно согласились со всем
сказанным.
Так прошло [время] несчастья, и вскоре наступило время
благоденствия.
Люди стали счастливыми и свободными от состояний несчастья.

Ачарьи Рамилла, Стхавира и Стхулабхадра со своими садху,
Обсудив [все] друг с другом и собрав всю сангху, сказали:
«О монахи, немедленно отказавшись от половины куска ткани
с удовлетворенным умом,
С целью освобождения обратитесь к превосходному облику
наготы».

Услышав эту превосходную речь, приносящую плод обретения
освобождения,
Некоторые, сознательно стремящиеся к спасению,
приняли наготу.

Три ачарьи — Рамилла, Стхавира и Стхулабхадра, —
Обретишие великое бесстрастие, присоединились
к ачарье Вишакхе.

Тут же отказавшись от половины куска ткани,
отвратившие ум от сансары,
Совершив аскезу наготы, они втроем [снова] приняли
облик монаха.

[Но] не пожелавшие следовать речи учителей,
спасающей от волн сансары,
Основали два вида образа жизни: [образ жизни] Джиньы
[и образ жизни] старейшин.

Не познавшие высший смысл, трусливые, лишенные силы,
Они придумали этот порядок, связанный с [ношением] половины
куска ткани⁵³.

⁵³ *rāmillaḥ sthavīro yogi bhadrācārya ‘pya ami trayāḥ |
ye sindhuviṣaye yātāḥ kāle durbhikṣanāmāni ||47||
pānānnabhojanair hīne kāle lokasya bhiṣaṇe |
āgatya sahasā procur idam te janasaṃnidhau ||48||
vaideśikajanair dvāsthair kṛtakolāhasvanair |
pitāputrādayo lokā bhoktum annam na lebhire ||49||
loko nijakutumbena bubhukṣāgrastacetasaḥ |
sādhaitvānnam ābālāṃ tadbhayān niśi valbhate ||50||
bhavanto ‘pi samādāya niśi pātrāṇi madgṛhāt |
nūnam kṛtvā ‘nnam etesu gatvā deśikato bhayāt ||51||
svaśrāvakaḡṛhe pūte bhūyo viśrabdhamānasāḥ |
sādhavo hi dīne jāte kurudhvaṃ bhojanam punaḥ ||52||
tallokavacanair iṣṭair bhojanam pritamānasair |
anena vidhinā “cāryair pratipannam aśeṣataḥ ||53||
anyadaiko munīḥ ko ‘pi ‘nirgranthaḥ kṣiṇavigrahaḥ |
bhikṣūpātraṃ kare kṛtvā viveśa śrāvakaḡṛham ||54||
tattraika śrāvikā mugdhā ‘bhinavā gurviṇi tadā |
andhakāre munim dṛṣṭvā tatra sā garbham āgamat ||55||
taddarśanabhayāt tasyāḥ sa garbhaḥ patito drutam |
dṛṣṭvā ‘muṃ śrāvakaḥ prāpya yatiśān idam ūcire ||56||
vinaṣṭaḥ sūdhavaḥ kālāḥ prāyaścittam vidhāya ca |*

Дальнейшие события связаны с Саураштрой, где в городе Валабхи правил не-джайнский царь Ваправада (*Vappravāda*). Главная жена этого царя стала почитательницей аскетов, носящих кусок ткани. Однажды группа таких аскетов пришла в царский дворец за подаванием. Увидев их, царь, сильно удивившись, сказал царице: «Госпожа, нехорошо, что твоя группа монахов носит кусок ткани — они не наги, [но] и не одеты. Это смешно! (*saṁvidambana*)». На следующий день, когда монахи снова пришли, царь обратился к ним: «Вам следует выкинуть этот кусок ткани и принять наготу». Услышав отказ монахов, он продолжил: «О аскеты, если вы действительно не можете отказаться от половины куска ткани, причины насмешек над вами, то наденьте соответствующие одежды и оставайтесь жить в моем царстве». Таким образом, по приказу Ваправады в стране Лата (Гуджарат) появился орден Камбалатиртха (*Kambala-tīrtha*), т.е. школа носящих покрывала⁵⁴.

Такова наиболее ранняя дигамбарская версия появления шветамбаров согласно Харишене. Однако в современных дигамбарских и индологических работах события в Гуджарате (второй эпизод повествования Харишены) излагаются иначе и связываются с Удджайни. В соответствии с этой версией спустя некоторое время после разделения общины на две половины, ушедших на юг и оставшихся в Магадхе монахов, лидеры обеих групп встретились в Удджайни. Поскольку голод

*kāle hi susthatām prāpte bhūyas tapasi tiṣṭhata ||57||
yāvan na śobhano kālo jāyate sādhaṇaḥ sphuṭam |
tāvaca ca vāmahastena puraḥ kṛtvā 'rdhaphālakam ||58||
bhikṣūpātraṁ samūdāya dakṣiṇena kareṇa ca |
grhītvā naktam āhāraṁ kurudhvaṁ bhojanam dine ||59||
śrāvakāṇāṁ vacaḥ śrutvā tadānim yatibhiḥ punaḥ |
taduktam sakalam śighraṁ pratipannam manahpriyam ||60||
evam kṛte sati kṣipraṁ kāle susthatvam āgate |
sukhibhūtajanavrāte dānyabhāva paricyute ||61||
rāmīlāsthavirasthūlabhadrācāryāḥ svasādhubhiḥ |
āhūya sakalam saṁgham itthaṁ ūcuḥ parasparam ||62||
hitvārdhaphālakaṁ tūrṇam munayaḥ pritamānasāḥ |
nirgrantharūpatāṁ sārāṁ āśrayadhvaṁ vimuktaye ||63||
śrutvā tadvacanaṁ sārāṁ mokṣāvṛptiphalapradam |
dadhuḥ nirgranthatāṁ kecin muktīlāscetasāḥ ||64||
rāmīlāḥ sthaviraḥ sthūlabhadrācāryas tryo 'py amī |
mahāvairagyasampannā viśākhācāryam āyayuḥ ||65||
tyaktvārdhapaṭaṁ sadyaḥ saṁsārāt trastamānasāḥ |
nairgranthyaṁ hi tapaḥ kṛtvā munirūpaṁ dadhuḥ trayaḥ ||66||
iṣṭam na yair guror vākyam saṁsārārṇavatāraḥ |
jīnasthavirakalpam ca vidhāya dvididhaṁ bhuvi ||67||
ardhaphālakasamnyuktam ajñātaparamārthakaiḥ |
tair idam kalpitam tirtham kātaraḥ śaktivarjitaiḥ ||68||*

Цит. по: Jaini P.S. Collected Papers on Jaina Studies. C. 313–315.

⁵⁴ Jaini P.S. Collected Papers on Jaina Studies. C. 300.

продолжал свирепствовать, лидеры разрешили монахам носить кусок ткани (*ardhaphālaka*)⁵⁵ во время странствования с целью прошения милостыни. Но по окончании голода часть монахов продолжала носить кусок ткани, и наиболее «ортодоксальная» их группа возмутилась этим нововведением. Так *ardhaphālaka* стали основателями шветамбарской традиции. Окончательное же разделение в этом случае соотносится с Чандралекхой (*Candralekhā*), дочерью царя Чандракирти из Удджайни. Когда Чандралекха стала женой царя Локапалы (*Lokapāla*) в Валабхипуре, она пригласила монахов *ardhaphālaka* к себе во дворец. Но царь, выйдя поприветствовать монахов, увидел, что те ни одеты, ни раздеты, и разгневался. Тогда царица послала прибывшим монахам одеяния, и царь все-таки смог выразить почтение аскетам. И вот с этого времени *ardhaphālaka* начали носить белые одежды и стали называться «одетыми в белое» (*śvetapaṭa* или *śvetāmbara*).

с) Некоторые сведения о возникновении шветамбаров содержит «Даршана-сара»⁵⁶ Девасены Сури (XVI в.), где говорится, что сангха шветамбаров возникла в Валабхипуре в Саураштре через 136 лет после смерти Викрамы. Согласно Девасене, инициатором этой ереси был некий Джиначандра, ученик ачарьи Шанти, бывшего, в свою очередь, учеником прославленного Бхадрабаху. Текст рисует Джиначандру в черных красках, он якобы убил своего гуру Шанти, который упрекал Джиначандру в том, что тот следует ложному пути⁵⁷.

д) Еще одна версия «великой схизмы» представлена в ряде сочинений современных дигамбарских авторов и опирающихся на них европейских исследователей, в соответствии с которыми ученик Стхулабхадры по имени Махагири (*Mahāgiri*) попытался вернуться к идеалам практики наготы, поскольку осознал пагубность нововведения учителя, в результате которого в сангху могут проникнуть искажения. Однако Махагири столкнулся с оппозицией в лице Сухастина (*Suhastin*), одного из лидеров общины, руководимой Махагири. Это противостояние двух аскетов и послужило началом «великой схизмы»⁵⁸.

⁵⁵ Глазенапп приводит иное чтение — *ardhapālaka*. Возможен перевод «носящие половину лохмотьев». См.: *Glazennapp H. von. Jainism. — Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. C. 385.*

⁵⁶ «„Даршана-сара“, составленная в джайнском храме Паршванатхи в Дхаре, Мадхья-Прадеш, в 990 г. эры Викрама (933 г. н.э.), опровергает ложные джайнские секты в целом и описывает раскол в джайнской «церкви» (цит. по: *Singh R.B.P. Jainism in Early Medieval Karnataka. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. C. 15).*

⁵⁷ *Premi N. Darśanasāra of Devasena. Vol. 11. Bombay, 1918. C. 7, 12–15.* См. об этом: *Shah C.J. Jainism in North India 800 BC — AD 526. C. 68.*

⁵⁸ *Stevenson S. The Heart of Jainism. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1995. C. 73–74; Jhaveri M.B. Nirvāṇa-Kalikā of Pādaliptācārya. Bombay, 1926. Introduction. C. 7.* См. об этом: *Shah C.J. Jainism in North India 800 BC — AD 526. C. 69.*

Джайнские соборы согласно дигамбарской традиции

Номер собора	Местность	Дата (в скобках — число лет, прошедших после нирваны ⁵⁹ Махавиры), рядом в скобках приводится летоисчисление	Тхера- руководитель
1	Паталипутта (<i>Pāṭaliputta</i>)	III в. до н.э.	Стхулабхадра (<i>Sthūlabhadra</i>)
2	Матхура (<i>Mathurā</i>)	827/840 (300/343)	Скандила (<i>Skandila</i>)
3	Валабхи (<i>Valabhi</i>)	980/993 (453/466)	Деварддхиганин Кшамашрамана (<i>Devarddhigaṇin</i> <i>Kṣamāśramaṇa</i>)

Джайнская традиция, в первую очередь дигамбарская, настойчиво связывает индийского правителя Чандрагупту Маурью с именем Бхадрабаху. Предание гласит, что Чандрагупта под влиянием Бхадрабаху принял джайнизм, отрекся от престола и закончил свою жизнь тем же самым способом и в том же самом месте, что и его духовный наставник, — т.е. голодной смертью *sallekhana* в Шравана Белголе, где он прожил 12 лет, почитая отпечатки стоп — падуки (*paduka*) своего учителя⁶⁰. В Шравана Белголе, на горе Чандрагири, имеется соответствующая надпись о благочестивой смерти Чандрагупты⁶¹. Однако другая надпись, по 31 (17–18), датируемая 650 г., в которой упоминаются Бхадрабаху и Чандрагупта, ничего не сообщает о посещении последним Шравана Белголы⁶². Тема «Бхадрабаху–Чандрагупта» далее развивается в существовании отпечатков стоп того и другого на вершине Чандрагири (ок. 900 г.)⁶³.

Дигамбарская версия, возникшая сравнительно поздно, очевидно базируется на надписи № 1 из Шравана Белголы, датируемой 600 г., где говорится, что Бхадрабахусвами, который предсказал голод в течение 12 лет в Удджайни, отличается от Бхадрабаху-первого, чьим непосредственным учеником был Вишакха. Но надпись «молчит» от-

⁵⁹ За год нирваны Махавиры принимается 527 г. до н.э.

⁶⁰ *Shah C.J. Jainism in North India 800 BC — AD 526. C. 135.*

⁶¹ *Smith V.A. Oxford History of India. Oxf., 1922. P. 75; Epigraphia Carnatica. Vol II. SB 2; Sangave V.A. The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study. Delhi: Bharatiya Jnanapitha, 1981. C. 32.*

⁶² Об этом см.: *Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya (L.D. Series 86). Ahmedabad, 1982. C. 128.*

⁶³ EC III Serigepatan 147, 148 а также: Introduction EC II, с. 36. См: *Ohira S. Op. cit. C. 128.*

носителем странствий Бхадрабаху. Нет никаких эпиграфических свидетельств относительно большого голода на севере Индии в VI в.⁶⁴ Из литературных источников только поздний джайнский текст на каннада «Раджавали-катхе» (XIX в.) повествует о том, как правитель, увидевший 16 снов, попросил Бхадрабаху их истолковать. Бхадрабаху объяснил значения всех царских снов и обратил внимание на последний (связанный с 12-головой змеей), предсказывающий 12-летний голод. Никаких более ранних источников, как письменных, так и эпиграфических, в поддержку джайнской истории «Бхадрабаху–Чандрагупта» не имеется⁶⁵.

Самая ранняя ссылка в дигамбарских письменных источниках на приверженность Чандрагупты Маурья джайнизму содержится в сочинении «Тилюяпаннатти» (*Tiloyapaṇṇatti*) (4.1481) Ятивришабхи (между 473 и 609 гг.). Следующий далее стих (4.1482) повествует о пяти шрутакевалинах, включая Бхадрабаху, и из рассказа можно сделать вывод, что под Чандрагуптой, о котором говорится в сочинении, подразумевается правитель Чандрагупта Маурья. Однако данный текст появляется спустя более 900 лет после смерти великого императора. Автор жил приблизительно в VII в.⁶⁶ Джинадасаганин Махоттара в своем сочинении «Нишитхавивеша-чурни» (*Nīśithaviṣeṣacūrṇi*) сравнивает династию Маурьев с ячменными зернами, подчеркивая, что только «ячменные зерна» срединной позиции, представленной правлением Сампрати, поднялись. Если бы Чандрагупта был джайном, Джинадасаганин обязательно это отметил бы в своем тексте.

Таким образом, утверждение о том, что Чандрагупта Маурья являлся джайном, представляется всего лишь благочестивым джайнским преданием, возникшим в довольно позднее время в целях возвеличивания престижа собственной традиции⁶⁷.

В поддержку дигамбарской традиции в отношении того, что эта ветвь джайнизма отстаивает аутентичное учение Махавиры, свидетельствуют: во-первых, слова самого патриарха в Стхс 460 b, которые

⁶⁴ Однако Б.К. Тивари сообщает (со ссылкой на EI, vol. XXII, с. 2 и vol. XXI, с. 86) о неких медных пластинках из Сохагаура (дистрикт Горакхпур) и надписях из Махастхана (дистрикт Богра), которые приводят некоторые свидетельства о голоде и описывают меры предосторожности против его наступления, предпринятые некоторыми в долине Ганги. Эти надписи сделаны шрифтом брахми и относятся к эпохе ранних Маурьев. См.: *Tiwary B.K. History of Jainism in Bihar. Gurgaon: The Academic Press, 1996. С. 83.*

⁶⁵ *Singh R.B.P. Jainism in Early Medieval Karnataka. С. 5.*

⁶⁶ Датировка А. Чаттерджи. См.: *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Vol. 1. С. 37.*

⁶⁷ Возможно, джайны предприняли подобный идеологический демарш в пику и отчасти в подражание буддийской традиции, которая считала своим особым покровителем знаменитого императора Ашоку. Не желая отставать в этом вопросе от буддистов, последователи Махавиры «приватизировали» Чандрагупту Маурья.

он произносит перед своим учеником Индрабхути Гаутамой: *mae aśe-late dhamme paṇṇatte* «Я провозгласил учение наготы»; во-вторых, надписи в Шравана Белголе (хотя самая ранняя из них датируется 600 г.); и, в-третьих, тот факт, что наиболее ранние скульптуры из пещерных комплексов Удайгири и Кхандагири в Ориссе (I в.), в Канкали Тиле (Матхура) (II в. до н.э.), а также найденные в Лоханипуре рядом с совр. Патной (штат Бихар) обезглавленные торсы (III в. до н.э.) представляют тиртханкаров нагими⁶⁸.

1.3.2. Шветамбарская версия раскола

В шветамбарской интерпретации событий Бхадрабаху также является ключевой фигурой. Шветамбары приписывают ему один канонический текст под названием «Кальпа-сутра» (*Kalpāsūtra*). Шветамбарская традиция утверждает, что Бхадрабаху принял руководство джайнской сангхой после Самбхутивиджайи (*Sambhūtivijaya*) в 317 г. до н.э.⁶⁹. В соответствии со шветамбарскими источниками, Бхадрабаху отправился не на юг Индии, как утверждают дигамбары, а в Непал. Когда был созван собор (ок. 300 г. до н.э.) в Паталипутре, обнаружилось, что никто из присутствовавших на соборе джайнов не знал доподлинно последнюю часть писания, так называемую 12-ю ангу, включающую 14 пурв. Поскольку Бхадрабаху, знавший все наставления Джины наизусть, в том числе и 12-ю ангу, отсутствовал, община направила к нему двух монахов, которые должны были пригласить его на собор. Однако Бхадрабаху из-за принятых 12 обетов не мог отправиться в Паталипутру, но согласился передать свое знание ученикам. Поэтому Стхулабхадра вместе с 500 другими учениками получили наставление непосредственно от самого Бхадрабаху. Однако все ученики, за исключением Стхулабхадры, выказали полную неспособность к постижению писания. Только Стхулабхадра смог выучить недостающую часть писания, причем Бхадрабаху настоял на том, чтобы четыре последние пурвы Стхулабхадра не передавал никому. Поэтому канон все равно остался неполным. После смерти Стхулабхадры, последовавшей в 252 г. до н.э.⁷⁰, знание четырех последних пурв было окончательно утеряно.

Собственно «великая схизма» произошла через 609 лет после нирваны Махавиры (т.е. в 82 г. н.э.), когда, согласно «Авашьяка-нирьюк-

⁶⁸ *Shah U.P.* *Jaina-Rupa-Mandana. Jaina Iconography*. Vol. 1. New Delhi: Abhinav Publications, 1987. С. 15, 33.

⁶⁹ *Mishra M.U.* *History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Allahabad, 1957, с. 243.

⁷⁰ *Smith V.A.* *The Early History of India. From 600 B.C. to the Muhammadan Conquest*. Oxf., 1924. С. 244; *Stevenson S.* *The Heart of Jainism*. New Delhi, 1970. С. 70.

ти»⁷¹, был основан «орден» нагих (*boḍiya*) монахов неким Шивакоти (*Śivakoṭi*), или же Шивабхути (прк. *Sivabhūi*, скр. *Śivabhūti*), учеником Канхи (*Kaṇha*), в Ратхавираपुरе, члены которого стали первыми представителями «одетых пространством»⁷².

Шветамбарская традиция (представленная в Ваб (3032–3092) Джинабхадры (VII в.) и не упоминаемая нигде ранее в агамической литературе) считает, что Шивабхути был слугой царя Ратхавирапуры и выиграл множество сражений, защищая этого правителя, за что и был почитаем и уважаем царем. Со временем Шивабхути возгордился. Он стал возвращаться домой поздно ночью, и его мать, под влиянием стенаний своей снохи, как-то отказалась открывать ночью дверь и сказала Шивабхути найти себе какое-нибудь другое место для ночлега. Шивабхути покинул дом и в результате оказался в джайнском монастыре (*upāśraya*). Он попросил ачарью принять его, но последний отказался, тогда Шивабхути сам вырвал клочья волос и отправился странствовать в качестве монаха вместе с другими аскетами. Спустя некоторое время он оказался в родных местах. Правитель — бывший покровитель Шивабхути, сначала навестил его, затем послал ему ценную шаль (*ratnakambaka*) в качестве дара. Прежний наставник Шивабхути, Кришнариши (*Kṛṣṇaṛṣi*), воспротивился и не разрешил принять его. Когда же Шивабхути не послушал совета, учитель разорвал шаль и стал ее использовать вместо подстилки. Это рассердило Шивабхути, хотя он ничего не сказал об этом своему наставнику. Позднее он учинил раскол в общине. Поводом для этого послужило то обстоятельство, что Кришнариши, разъясняя тексты собранию монахов, вступил в противоречие с «образом жизни Джинны» (*jīnakalpa*), согласно которому:

*jīnakappiī ya duvihā pāṇipāyā paḍiggahadharā ya
pāuraṇamaṇipāuraṇā ekkekka te bhāve duvihā*⁷³

«Подражающие Джине (*jīnakappiā*) могут быть двух видов: одни из них могут иметь необходимое имущество, а другие — нет».

Услышав это, Шивабхути спросил своего учителя: «Если есть образ жизни Джинны, зачем тогда нужны ограничения (*upādhi*) в виде одежды, метелки, куска ткани, закрывающей лицо? Монах, следующий образу жизни Джинны и живущий в одиночестве, должен следовать принципам аскезы, включая наготу».

⁷¹ Сочинение приблизительно III в. н.э.

⁷² Шветамбарский вариант раскола и ссылка на источники содержатся также у А.К. Чаттерджи, П.С. Джайни и М.У.К. Джайна. См.: Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Vol. 1. С. 87–88; Jaini P.S. The Jain Path of Purification. Delhi, 1979. С. 5–6; Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools. С. 40–45.

⁷³ Цит. по: Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools. С. 41.

Ачарья попытался в мягкой манере объяснить ученику, что со временем множество ограничений становятся устаревшими, так и *jinakalpa* также устаревает. В то время (т.е. во времена Махавиры) многие вещи первой необходимости не были широко доступны. Однако Шивабхути такое разъяснение не удовлетворило, и он остался при своем мнении. В конце концов он сбросил с себя все одежды и ушел нагим. Его сестра Уттара (*Uttarā*)⁷⁴ последовала за ним, и тоже нагой. Но когда жители города стали жаловаться, что никто не приходит к ним, Шивабхути, обратив внимание на неприглядность нагого женского тела, не позволил своей сестре оставаться в таком виде.

Со временем к Шивабхути присоединились два других человека — Каундинья (*Kaundīnya*) и Коттавира (*Koṭṭavira*), ставшие его учениками. Таким образом, Шивабхути учинил раскол, в соответствии с которым монахи ходили нагими, а монахини — одетыми⁷⁵.

Очевидно, данная история должна была проиллюстрировать утверждение шветамбарской традиции, согласно которому дигамбары появились позднее в джайнской сангхе (через 609 лет после нирваны Махавиры) и являются фактически очередной ересью в рамках джайнизма.

В поддержку аутентичности шветамбарской ветви джайнской традиции и в противовес дигамбарской практике наготы приводятся следующие доводы: во-первых, непонятно, о каком из нескольких Бхадрабаху повествуется в дигамбарских преданиях; во-вторых, в древних текстах, где говорится о наготы, речь идет о непривязанности к мирским вещам, поэтому «нагота» понимается в символическом, а не буквальном значении.

Джайнские соборы согласно шветамбарской традиции⁷⁶

Номер собора	Местность	Дата (в скобках — число лет, прошедших после нирваны Махавиры)	Тхера-руководитель
1	Паталипутта (<i>Pāṭaliputta</i>)	III в. до н.э. (160)	Стхулабхадра (<i>Sthūlabhadra</i>)
2a	Матхура (<i>Mathurā</i>)	300–343 (827/840)	Скандила (<i>Skandila</i>)
2б	Валабхи (<i>Valabhī</i>)	одновременно со вторым	Нагарджуна Сури (<i>Nagārjuna</i>)
3	Валабхи (<i>Valabhī</i>)	453/466 (980/993)	Деварддхиганин Кшамашрамана (<i>Devarddhigaṇin</i> <i>Kṣamāśramaṇa</i>)

⁷⁴ О ней упоминается в: Ав 145; *Āvaśyaka-cūrṇi*. С. 427.

⁷⁵ Традиция «Авашьяка-нирьюкти», цитируется в Ваб Джинабхадры.

⁷⁶ *Samani Bhavit Pragyā. Jain View of Life*. Delhi: Adarsh Sahitya Sangh Publication., 2000. С. 83–84.

Таким образом, обе версии «схизмы», и дигамбарская и шветамбарская, явно позднего происхождения. Наиболее раннее известное на сегодняшний день упоминание о ней в текстах дигамбарской традиции появляется в «Брихаткатхакоше» Харишены (X в.), а шветамбарской — в Ав (ок. 500 г.). Однако и эти свидетельства следует воспринимать *cum grano salis*.

По мнению М.У.К. Джайна, древняя каноническая литература показывает, что на раннем этапе формирования джайнской религиозной традиции не было строгих разграничений между предписаниями и практикой двух джайнских направлений и не было явного разделения на секты⁷⁷. Так, например, Стхс (2.171) допускает ношение одежды в определенных условиях, «Ачаранча-сутра» (далее — Ачс) (2.5.1–2) предписывает прошение одежды, Уттс (2.12) рассказывает о беспокорстве монахов по поводу их одежд, пришедших в негодность из-за ветхости. Опять-таки Ачс утверждает, что Махавира не снимал свое одеяние (*devadūṣya* — кусок небесной одежды, подаренной тиртханкару Индрой, правителем богов) в течение 13 месяцев после ухода из дома. Все эти эпизоды из жизни Махавиры и его последователей, по мнению М.У.К. Джайна, свидетельствуют о том, что вопрос одежды в те достопамятные времена не имел такой значимости, которую приобрел позднее.

Относительно поздний текст «Брихаткальпа-бхашья» (не ранее VIII в.) обращает внимание на то, что первый и последний тиртханкары, Ришабха (Адинатха) и Махавира, практиковали наготу, тогда как остальные 22 разрешали и ношение одежды⁷⁸.

Хотя ценность ношения одежды не имела первостепенной значимости ранее, идея полного отказа от мирского имущества, с наибольшей полнотой выраженная в наготе, была постепенно возвращена среди части монахов. Другими словами, пока одних вопрос о ношении одежды не волновал, другие настаивали на наготе как средстве обретения статуса Джины. Таким образом, две «школы» придерживались двух различных взглядов и двух различных подходов, кристаллизовавшихся со временем в виде *jinakalpa* (образ жизни Джины) и *sthavirakalpa* (образ жизни старейшин)⁷⁹. Однако различия между двумя аскетическими традициями джинакальпиков и стхавиракальпиков не были строгими и не принимали форму догматических и доктринальных расхождений, что ясно из того факта, что они не исключали друг друга. И хотя нагота рассматривалась как высший идеал (признак Джины),

⁷⁷ Jain M.U.K. Jain Sects and Schools. C. 42.

⁷⁸ Tiwary B.K. History of Jainism in Bihar. C. 131.

⁷⁹ «Образ жизни старейшин» соотносился с традицией 23-го тиртханкара Паршвы, а «образ жизни Джины» — с традицией Махавиры.

большинство монахов могли носить одежды под давлением обстоятельств, не нанося вреда религиозной святости. Соответственно, обе традиции безусловно почитали нагие образы тиртханкаров.

С течением времени и под влиянием изменившихся условий отношение к одежде и подходы в интерпретации аскезы начали абсолютизироваться, и возобладал сектантский подход к решению данного вопроса. Сходные процессы имели место и среди буддистов, шиваитов, вишнуитов, а также других религиозных направлений того времени. Естественно, данное обстоятельство повлияло и на джайнскую сангху и привело в итоге к жесткому разграничению и противопоставлению двух традиций, впоследствии названных дигамбарами и шветамбарами⁸⁰.

В кушанский и гуптский периоды волна материального процветания и привязанности к мирским благам захлестнула даже и аскетически настроенную часть общины. В этой атмосфере нагота начинает рассматриваться как свидетельство грубости и неотесанности. Драпировка статуй гуптского периода демонстрирует стремление скрыть человеческое тело. Среди джайнов изображение нагих образов также начинает сходить на нет (изображения одетых и задрапированных тиртханкаров принадлежат именно к гуптскому периоду). Это развитие обострило отличие шветамбаров от «ортодоксов», обозначаемых как «дигамбары».

Таким образом, в гуптский период первоначально незначительные расхождения в традициях джинакальпиков и стхавиракальпиков⁸¹ кристаллизовались в делении джайнской сангхи на дигамбаров и шветамбаров.

Частота джайнских соборов для определения различных рецензий канона в течение этого периода является своеобразным индикатором развития идей в рамках джайнизма.

После Первого собора в Паталипутре (нач. III в. до н.э.) различия усугублялись и дебаты по поводу текстов продолжились.

⁸⁰ Ряд исследователей (опираясь на мнение Г. Якоби) прямо утверждали, что в некотором смысле шветамбары более близки к Паршве, тогда как дигамбары — к Махавире. См.: *Jacobi H. Jaina Sutras. — Sacred Books of the Jains. Vol. xlv. L., 1884–1895. С. 119–129. Stevenson S. The Heart of Jainism. С. 79; Shah C.J. Jainism in North India 800 BC — AD 526. С. 70–71.*

⁸¹ Возможно, подобное деление можно рассматривать в несколько иной перспективе, а именно: первые представляли собой аскетов-одиночек (ср. с пратьекабуддами), тогда как вторые составляли монашеское сообщество (обычный буддийский монастырь). Иными словами, это явление сопоставимо (очень условно, конечно) с тхеравадинским и махаянским направлениями в буддизме. А шире — с монашеством св. Антония Великого (отшельничество) и св. Пахомия Великого (киновитское, т.е. общежительское житие) в христианстве.

В IV в. н.э., по сообщению традиции, великий голод потряс страну, и множество джайнских монахов умерло. В конце этого страшного периода, однако, был созван Второй собор в Матхуре, и все, что помнили авторитетные учителя, было собрано вместе и сведено воедино. Таким образом, собор под председательством Скандилы определил корпус авторитетных текстов. И хотя шветамбарская традиция считает, что в течение этого периода не было утеряно никаких канонических текстов, тем не менее были люди, помнившие, так же как ачарья Скандила, тексты, но принявшие смерть от голода. Поэтому жаркие дебаты по поводу текстов, вместо того чтобы стихнуть, продолжились в жарком обсуждении на Третьем соборе в Валабхи ок. 501 г., проходившем под председательством Нагарждуны Сури, который, по мнению М.У.К. Джайна, был современником Скандилы. Похоже, что эти два лидера джайнской сангхи не имели возможности собраться вместе для окончательной редакции авторитетных текстов. Данное обстоятельство привело к тому, что был созван новый собор в том же Валабхи под руководством Деварддхиганина Кшамаштраманы. Этот факт показывает, насколько острыми стали расхождения, хотя джайнские патриархи и предпринимали неоднократные попытки найти решение возникшей проблемы.

Однако существует значительная проблема относительно времени созыва первого валабхийского Собора. Можно принять точку зрения, согласно которой председательствовал на том соборе Нагарждуна. Но традиционная датировка этого события кажется неприемлемой, поскольку отвергает IV в. н.э. и утверждение об одновременности проведения его с собором в Матхуре под руководством Скандилы. Однако наиболее ранняя ссылка на собор в Валабхи — 501 г. н.э.⁸². Следовательно, это событие не могло состояться значительно раньше этой даты — возможно, после смерти Скандагупты (*Skandagupta*), т.е. около 470 г.

Современная форма шветамбарского корпуса канонических текстов представляет собой компиляцию и собрание, классифицированное на 4-м соборе в Валабхи, прошедшего, по всей видимости, в начале VI в. н.э. (980/993 года спустя после нирваны Махавиры). Следует обратить внимание на тот факт, что на этом соборе не было отмечено никаких «следов» 12 анги, включавшей, согласно традиции, 14 пурв.

⁸² Epigraphia Indica XVI, 17. Ссылка проводится по: *Jain M.U.K. Jain Sects and Schools*. С. 42.

Сводная таблица различий между шветамбарами и дигамбарами

№ п/п	Шветамбары	Дигамбары
1	Монахи носят белые одежды	Монахи не носят никакой одежды
2	Имеют свой корпус канонических текстов — агамы, или сиддханта	Полагают, что аутентичные наставления Махавиры были утеряны, поэтому учение излагается в «4 Ведах»
3	Женщина может достичь освобождения в теле женщины	Женщина не может достичь освобождения, поэтому ей необходимо переродиться в теле мужчины
4	19-й тиртханкар Малли (<i>Mallī</i>) был женщиной	19-й тиртханкар Малли, или Маллинатха (<i>Mallinātha</i>), был мужчиной
5	Эмбрион Махавиры был перенесен из лона брахманки Девананды в лоно кшатрийки Тришалы	Эмбрион Махавиры никуда не переносился
6	Махавира был женат, имел жену, дочь и внуку	Махавира никогда не был женат
7	Достигший всеведения может есть и пить	Достигшему всеведения не нужна еда и питье
8	Время не является субстанцией	Время является субстанцией
9	Признают только несколько богинь, покровительниц знания (<i>vidyādevī</i>)	Перечисляют 16 богинь- <i>vidyādevī</i>
10	Священнослужители (<i>pūjārī</i>) в храмах — брахманы-вишнуиты	Священнослужители (<i>pūjārī</i>) в храмах — джайны ⁸³
11	Статуи тиртханкаров в храмах украшены коронами, одеждами и драгоценностями; глаза идолов открыты	Статуи тиртханкаров в храмах — нагие, без украшений; глаза идолов закрыты или полуприкрыты
12	В космологии описывают 12 небес и 64 индры	В космологии описывают 16 небес и 100 индр
13	Монахам разрешено принимать пищу из посуды	Монахи принимают пищу из рук
14	В качестве подношения в храмовой службе используют цветы, сладости и т.д., поливают статуи небольшим количеством воды	В качестве подношения используют специи, сухофрукты, обильно поливают статуи водой и смесью из молока, простокваши, топленого масла (или очищенного масла), очищенного шафрана и воды
15	Как правило, не разрешают мирянам и даже монахиням читать и изучать священные тексты (за исключением терапантхов)	Почитаемые тексты могут читаться и изучаться всеми

⁸³ Это относится в первую очередь к дигамбарам южного штата Карнатака. Подробнее о джайнских брахманских кастах см.: *Sangave V.A. Jain Community: A Social Survey. Bombay: Popular Book Depot, 1959.*

№ п/п	Шветамбары	Дигамбары
16	Имена ганадхаров: Индрабхути, Агнибхути, Ваюбхути, Вьякта, Судхарман, Мандиката, Маурьяпутра, Акампита, Ачалабхрата, Метарья и Прабхаса	Имена ганадхаров: Индрабхути, Агнибхути, Ваюбхути, Судхарман, Маурья, Маундра, Путра, Майтрея, Акампана, Андхавела (Анвачхела), Прабхаса

Итак, шветамбарско-дигамбарская «схизма» представляла собой длительный процесс, достигший своей кульминации в эпоху Гуптов.

1.4. Данные эпиграфики о расколе

Согласно эпиграфическим данным, в частности надписям на медных пластинках царя Мригешавармана (*Mṛgeśavarman*) (475–490) из района Дхарвар, на 4-й год царствования (478 г.) Мригешаварман разделил деревню Калаванга (*Kālavāṅgā*) на три части и подарил их: 1) святому архату и великому богу Джинендре (*Jinendra*), который обитает в высшем и прекрасном месте, называемом «зал архатов», 2) шветапатам (*śvetapaṭa*) и 3) ниргрантхам (*nirgrantha*). В предыдущем, 477 г. Мригешаварман подарил землю святым архатам с целью почтить их. В 482 г. этот же правитель приказал возвести храм в честь своего почившего отца Шантивармана (*Śantivarman*) и подарил земли япаниям, ниргрантхам и курчакам (*kūrcaka*). Дед Мригешавармана, Какустхаварман (*Kākusthavarman*), правивший в 405–435 гг., даровал землю некоему джайнскому ачарье, но нет никаких надписей, говорящих о том, что джайнская община существовала в тех местах во времена его отца.

Все эти надписи о дарении свидетельствуют о том, что среди аскетов, мигрировавших (или же изначально существовавших там) на юг к концу V в., было 4 общины, т.е. шветапаты, япаний, ниргрантхи и курчаки. Школа япаниев, возникшая около II в. и просуществовавшая, возможно, до XIV в.⁸⁴, практиковала наготу, но допускала освобождение женщин и вкушение пищи достигшими всеведения⁸⁵. Многочис-

⁸⁴ Во всяком случае, после XIV в. нет никаких следов ее существования. См.: *Dundas P. The Jainas*. С. 43.

⁸⁵ Ряд ученых считают, что япаний появляются среди учеников Бхадрабаху, именно поэтому они, являясь нагими аскетами, были широко распространены на юге Индии. Школа япаниев представляла собой промежуточную стадию развития между дигамбарами и шветамбарами, и ее развитие исторически предшествовало «великой схизме». См.: *Shah C.J. Jainism in North India 800 BC — AD 526*. С. 69.

ленные надписи относительно сангхи япаниев существуют с V по XIV в.⁸⁶. Ничего не известно о курчаках (нет надписей и текстов)⁸⁷.

Разделение на шветамбаров и дигамбаров, кажется, более позднего происхождения, и, по всей видимости, первоначально на Юге они назывались шветапаты и ниргрантхи соответственно. Пуджьяпада, дигамбарский автор V в., в своем комментарии на сочинение Умасвати называет последнего «ниргрантха ачарья», подчеркивая, что этот автор был сторонником и адептом того направления, которое впоследствии получает название «дигамбарского».

Таким образом, можно осторожно предположить, что к V в. разделение между двумя ветвями джайнизма уже осознавалось как самими джайнами, так и внешними наблюдателями.

1.5. Шветамбарский канон

Существует несколько общих названий корпуса канонических сочинений в джайнской традиции: *siddhānta* — «предел постигнутого»; *āgama* — агамы; *nigaṇṭha-pāvayāṇa* — «проповеди ниргрантхов»; *gaṇi-piḍaga* — «корзина гана[дхаров]», *suya-ṇāṇa* — «священное знание». Шветамбарский канон включает в себя 45⁸⁸ (в некоторых версиях — 50) текстов⁸⁹, которые в своей совокупности составляют три больших раздела: пурвы (*pūrva*) — «ранние, или прежние» анги (*aṅga*) — «первичные части» и ангабахья (*aṅgabāhya*) — «внешние [по отношению к] ангам». Пурвы составляют 14 утерянных текстов, анги — 12 сочинений (последнее из которых также утеряно), ангабахья — 34 текста: 12 упанг, 6 чхеда-сутр, 4 мула-сутры, 10 пракирна-сутр и две чулика-сутры⁹⁰. Точно неизвестно, когда началась письменная фиксация канона, самые ранние манускрипты, дошедшие до нашего времени, датируются XI в.⁹¹. Учение Махавиры длительное время пе-

⁸⁶ Sharma V.K. History of Jainism with Specail References to Mathura. New Delhi: D.K. Printworld, 2001. С. 98.

⁸⁷ Известный дигамбарский пандит Н. Преми полагал, что «курчака» является названием одной из дигамбарских школ (*Premi N. Jain Sāhitya aur Itihās* (in Hindi). Bombay: Hindi Grantha Ratnakara, 1956. С. 559–563).

⁸⁸ Две школы (стханакавашины и терапантхи) имеют свой корпус канона из 32 текстов, куда входят анги и упанги, но не входят все 10 пракирн и некоторые чхеда-сутры.

⁸⁹ Список канонических книг дается по: *Glaserapp H. von. Jainism. — Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. С. 112–117; Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 2. Delhi a.o., 1983. С. 412–413; Schubring W. The Doctrine of the Jainas. С. 80–125; Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jainas. Surat, 1941.*

⁹⁰ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. 1979. С. 47.

⁹¹ Dundas P. The Jainas. С. 61.

редавалось изустно. Попытки свести воедино наставления последнего тиртханкара были предприняты на соборах-вачанах. Согласно преданию, на Первом соборе были составлены 12 анг. Два последующих собора, северный в Матхуре (так называемый *māthuri vācanā*)⁹², под предводительством Скандилы, и западный, в Валабхи (*valabhi vācanā*), под руководством Нагарджуны, проведенные приблизительно в одно и то же время, стали следующим этапом кодификации корпуса. Оба учителя не встречались для координации действий и не сравнивали свои «каноны»⁹³. Впоследствии версия Скандилы была принята как «официальная», тогда как составленная на соборе Нагарджуны рассматривается в качестве варианта. Окончательный вариант был установлен на третьем соборе, собранном Деварддхиганином в Валабхи в первой половине V в. н.э.⁹⁴. В целом корпус канонических книг шветамбарского канона можно считать составленным к VI в. н.э., хотя отдельные сочинения (во всяком случае, хотя бы в предварительном виде), возможно, появляются уже в III в. до н.э.⁹⁵. Ряд авторов полагают, что расширение корпуса канонических текстов продолжалось вплоть до XVII в.⁹⁶.

Язык канона — пракрит⁹⁷ ардхамагадхи (букв. «полумагадхи»), или арша (*ārṣa*), т.е. «язык риши».

I. 12 «первичных частей» (*aṃga*, скр. *aṅga*):

1) **Āyāraṃga-sutta (Ācārāṅga-sūtra)*⁹⁸ состоит из двух разделов, первый из которых является самым ранним джайнским текстом и включает в себя в настоящее время 8 глав (ранее — 9); второй раздел имеет 16 глав; сутра содержит изложение основных положений джайнской доктрины, самое первое жизнеописание Махавиры и рас-

⁹² *Deo S.B. History of Jaina Monachism from Inscription and Literature*. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1956. С. 21; *Jain J. Ch. Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries: 6th century BC to 17th century AD*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984 (2d edition 2000). С. 33.

⁹³ *Jain J.Ch. Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries: 6th century BC to 17th century AD*. С. 33.

⁹⁴ *Dundas P. The Jains*. С. 62. По мнению П. Дундаса, собор прошел в первой половине V в., а не во второй, как на то ссылаются традиционные источники.

⁹⁵ *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*. С. 51–52; *Doshi S. Masterpieces of Jain Painting*. Bombay, 1985. С. 26–27.

⁹⁶ *Deo S.B. History of Jaina Monachism from Inscription and Literature*. С. 34; *Sharma V.K. History of Jainism with Special References to Mathura*. С. 101.

⁹⁷ «Праkritы — это литературные языки индоарийской языковой группы среднеиндийского периода (середина I тысячелетия до н.э. — середина I тысячелетия н.э.), складывавшиеся на рубеже н.э.». — *Вертоградова В.В. Праkritы*. М., 2004. С. 10.

⁹⁸ Первым идет название на пракрите как наиболее употребительное в исследовательской литературе, а в скобках дается его санскритский эквивалент. Звездочкой помечены тексты, переведенные хотя бы на один европейский язык.

сказы о жизни аскетов вкупе с системой предписаний должной аскезы; помимо этого сутра включает в себя и разнообразные сведения о ботанике, зоологии, медицине и других теоретических дисциплинах.

2) **Sūyagaḍaṃga (Sūtrakṛtāṅga)* также состоит из двух разделов: первая включает в себя 16 глав, вторая — 7, и интересна в первую очередь сведениями о различных не-джайнских доктринах: фатализма, агностицизма, не-деятельности и нигилизма, которым противопоставляется в качестве идеала анэкантавада («доктрина неодносторонности»); кроме того, текст содержит рассмотрение различных форм души, дает описание ада и мучений, претерпеваемых там душами.

3) **Ṭhānāṃga (Sthānāṅga)* имеет 10 глав и считается энциклопедическим компендиумом джайнского учения, практики, мифологии, космологии, а также рассказывает о джайнских ересьях.

4) **Samavāyaṅga (Samavāyāṅga)* может рассматриваться как своеобразная компиляция и логическое продолжение предыдущих сутр, причем данный текст выстраивается в соответствии с количеством предметов рассуждения — от одного до котикоти сагаропам⁹⁹.

5) **Bhagavati Viyāhapaṇṇatti (Vyūkhyāprajñāpti)* является самым объемным произведением и состоит из 41 части, где Махавира и его главный ученик Индрабхути Гаутама излагают джайнское учение в диалогах и легендах; текст содержит обширные и ценнейшие сведения о социально-политических реалиях того времени.

6) **Nāyādhammakahāo (Jñātādhammakathāḥ)* составляет сборник из двух разделов (первый включает 19 глав, второй — 10) увлекательных и живых рассказов, иллюстрирующих последствия пути праведности, причем восьмая глава содержит историю 19-го тиртханкара-женщины — Маллинатхи.

7) **Uvāsagadasāo (Upāsakādaśāḥ)* повествует в 10 главах о решимости и благочестии 10 обычных мирян-домохозяев, принявших учение тиртханкаров.

8) **Amṭagaḍadasāo (Antakṛddaśāḥ)* включает 8 разделов (по 10, 8, 13, 10, 10, 16, 13 и 10 глав в каждом соответственно) и посвящена рассказу о десяти аскетах, уничтоживших свою карму и обретших освобождение.

9) **Aṇuttarovavāiyadasāo (Anūttaraupapātikadaśāḥ)* состоит из 3 разделов (10, 13 и 10 глав соответственно) и рассказывает о святых, достигших высших уровней небес.

10) **Paṇhāvāgaraṇāim (Praśna-Vyākaraṇāni)* представляет собой наставления и предписания в 10 главах относительно притока кармы, пяти великих обетов и т.п. в догматической форме.

⁹⁹ О котикоти и сагаропаме см. коммент. к ТС. 3.6 и далее.

11) **Vivāgasuṣaṃ* (*Vipāka-Śrutam*) содержит 10 рассказов о воздаянии за добрые дела (первый раздел) и наказании за дурные поступки (второй раздел).

12) *Dīṭṭhivāya* (*Dr̥ṣṭivāda*) — утеряна¹⁰⁰.

II. 12 «вторичных частей» (*uvāṅga*, скр. *upāṅga*):

1) *Ovavāiṣya*¹⁰¹ (*Aupapātika*) сначала повествует о том, как Махавира отправился в город Чампа, где произнес проповедь перед царем Магадхи Куника-Адждаташатру и царицей Дхарини, а затем он же объясняет своему ученику Гаутаме, как может быть обречено существование в теле бога; текст примечателен своими выразительными описаниями, которые больше в джайнском каноне в таком количестве не встречаются.

2) *Rāyapaseṇaijja*¹⁰² (*Rājaprasāniya*) рассказывает о том, как царь Прасенаджит был обращен последователем Паршвы аскетом Кеши и позднее, став богом Сурьябхадевой, почтил Махавиру.

3) *Jivābhigama* (*Jivābhigama*)¹⁰³ детально описывает мир и различных его обитателей.

4) *Paṇṇavaṇṇā* (*Prajñāpanā*) в 36 главах разъясняет различные формы и характеристики живых существ; в традиции составление этого текста приписывается Шьямачарье (Калакачарье).

5) *Sūriyapaṇṇatti*¹⁰⁴ (*Sūryaprajñāpti*) описывает в 20 главах солнце и другие небесные тела.

6) *Jambūddvipapaṇṇatti* (*Jambūdvīpaprajñāpti*) состоит из 7 глав и рассказывает о континенте Джамбудвипа, а также приводит предания о прежних правителях мира.

7) *Caṃdapaṇṇatti* (*Candaprajñāpti*) описывает луну и другие небесные тела (в современном виде схожа с пятой упангой; возможно, в древности было два различных текста, описывающих солнце и луну соответственно).

8) **Nirayāvali* (*Nirayāvali*) в 10 главах повествует о десяти царевичах, сыновьях царя Шреники, которые вместе со сводным братом Куникой отправились в поход против своего деда Четаки, правителя Вайшали, погибшего в битве и попавшего после смерти в ад.

¹⁰⁰ Речь об этой анге пойдет ниже.

¹⁰¹ М. Винтерниц дает другое чтение — *Uvavāiṣya*. См.: *Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 2. C. 413.*

¹⁰² Винтерниц приводит еще один вариант — *Rāyapaseṇaiya* (Там же).

¹⁰³ К.В. Фолкерт приводит иное чтение: *Jivāvivābhigama* (*Jivāvivābhigama*). См.: *Folkert K.W. Scripture and Community. Collected Essays on the Jains. Ed. by John E. Cort. Atlanta. 1993. C. 20.*

¹⁰⁴ Вариант — *Sūrapaṇṇatti* (*Winternitz M. A History of Indian Literature*).

9) *Kappāvaḍaṃsiāo* (*Kalpāvataṃsikāḥ*) рассказывает о 10 сыновьях царевичей из восьмой упанги, которые стали аскетами и достигли различных уровней неба.

10) *Pupphīāo* (*Puṣṣikāḥ*) описывает в 10 главах предыдущие рождения различных божеств, которые выразили почтение Махавире.

11) *Pupphacūlīāo* (*Puṣpacūlikāḥ*) является продолжением десятой упанги и состоит из 10 глав.

12) *Vaṇhidasāo* (*Vṛṣṇidaśāḥ*) включает в себя 12 глав и повествует об обращении в джайнизм 12 царевичей династии Вришниеи под влиянием тиртханкара Ариштани.

12а) *Divasāgarapaṇṇatti* (*Dvivasāgaraprajñapti*)¹⁰⁵.

III. 10 «разрозненных пассажиров» (*paṇṇa*, скр. *prakirṇa*):

1) **Causaraṇa* (*Catuḥśaraṇa*) содержит 63 стиха — молитвы и правила исповедания своих проступков, а также проповеди всеведущих.

2) *Āurapaccakkhāṇa* (*Āturapratyākhyāṇa*) посвящена описанию в 70 стихах приготовлений к «святой смерти» (саллекхане) для аскетов.

3) *Bhattapariṇṇā* (*Bhaktaparijñā*) — правила относительно отказа от пищи в 172 стихах.

4) *Santhāra* (*Samstāra*) описывает в 123 стихах сиденье из травы куша, сидя на котором аскет выполняет обет добровольной смерти.

5) *Taṇḍulaveyāliya* (*Taṇḍulavaiṭṭilila*) приводит в 139 стихах джайнские представления о человеческой анатомии и эмбрионах.

6) **Caṃḍāvijjhaya* (*Candravedhyaka*) описывает в 175 стихах характеристики учителя, ученика, жизни и смерти.

7) *Devīṇḍatthaya* (*Devendrastava*) — сборник гимнов в честь правителей-богов, состоящий из 307 стихов.

8) *Gaṇivijjā* (*Gaṇividyā*) — своеобразный астрологический трактат в 82 стихах, рассказывающий о благоприятных датах и предзнаменованиях в аскетической жизни.

9) *Mahāpaccakkhāṇa* (*Mahāpratyākhyāṇa*) в 142 стихах приводит формы и правила обряда отречения в преддверии смерти.

10) *Viratthaya* (*Virastava*) в 43 стихах содержит гимны, восхваляющие Махавиру.

IV. 6 «дисциплинарных сутр» (*cheya-sutta*, скр. *cheda-sūtra*):

1) *Nisiha* (*Niśiṭha*) включает в себя 20 глав и описывает обязанности монаха и искупление в случае их нарушения.

2) **Mahānisiha* (*Mahāniśiṭha*) в 6 главах и двух приложениях в виде назидательных рассказов объясняет ритуалы искупления, исповедания и различные нарушения дисциплины.

3) *Vavahāra* (*Vyavahāra*) содержит 10 глав, в которых излагает правила дисциплины.

¹⁰⁵ Folkert K.W. Op. cit. С. 20.

4) *Āyāradasāo* (*Ācāradaśāḥ*), называемая также *Dasāsuyakkhandha* (*Daśāśrutaskandha*), состоит из 10 глав и содержит среди всего прочего правила аскетической жизни (в том числе на период сезона дождей), описание 11 ступеней духовного самосовершенствования для мирян, перечисление качеств, необходимых для духовного лидера; восьмая часть этого сочинения называется *Kalpa-sūtra*, атрибутируемая Бхадрабаху и рассказывающая о жизни тиртханкаров.

5) *Kappa* (*Br̥hat-(sādhū)-kalpa*) в 6 главах описывает правила для монахов и монахинь.

6) *Pañcakappa* (*Pañcakalpa*)¹⁰⁶ посвящена той же тематике, что и предыдущая; состоит из 103 стихов¹⁰⁷.

6а) *Jiyakappa* (*Jitakalpa*). Текст по монашеской дисциплине в стихотворной форме.

V. 2 «самостоятельные сутры» (*cūliya-sutta*, скр. *cūlikā-sūtra*):

1) *Nandī* (*Nandī*) рассматривает различные виды знания; приписывается Арья Ракшите (1 в. н.э.).

2) **Aṇuogadūra* (*Aṇuyogadvāra*) представляет собой энциклопедию различных джайнских наук; приписывается Дева Вачаке (V в. н.э.).

VI. 4 «коренные сутры» (*mūla-sutta*, скр. *mūla-sūtra*):

1) **Uttarājīhayaṇa* (*Uttarādhyayana*)¹⁰⁸ состоит из 36 глав и содержит легенды, предания, диалоги и проповеди на различные темы и традиционно считается последней проповедью Махавиры перед обретением освобождения; данная сутра читается на празднике Дивали, который отмечается джайнами как день мокши Махавиры.

2) *Āvassaya* (*Āvaśyaka*) делится на 6 разделов и посвящена ежедневным обязанностям джайна в связи с различными предметами.

3) **Dasaveyāliya* (*Daśavaikālika*) в 10 главах и 2 приложениях описывает правила аскетической жизни.

4) *Piṇḍaṇijjuttī* (*Piṇḍaniryuktī*)¹⁰⁹ в 671 стихе рассказывает о правилах получения подаяния для аскетов.

4а) *Ohaṇijjuttī* (*Oghaniryuktī*)¹¹⁰ состоит из 881 стиха.

4б) *Pakkhi* (*Pākṣī*)¹¹¹.

В состав утерянной 12-й анги, согласно преданию, входили:

А) *Parikarma* — разделенная на 7 частей и представлявшая собой подготовку к правильному пониманию сутр в соответствии с 16 ариф-

¹⁰⁶ Джинабхадра вместо *Pañcakalpa* упоминает *Jiyakappa* (*Jitakalpa*) Folkert K.W. Op. cit.

¹⁰⁷ Основным текстом этой сутры считается утерянным.

¹⁰⁸ Вариант — *Uttarājīhāyā* (*Uttarādhyāyāḥ*).

¹⁰⁹ Некоторые называют четвертую мула-сутру *Ohaṇijjuttī* (*Oghaniryuktī*).

¹¹⁰ Ibid. C. 21.

¹¹¹ Ibid.

метическими операциями, которые должны были быть проделаны независимо друг от друга.

Б) *Sūtra* — 88 сутр, описывающих правильные и ложные учения.

В) *Aṇuyoga* содержала легенды о чакравартинах и их роли в истории джайнской святости.

Утерянные 14 пурв:

1) *Uppāya (Utpāda)* рассказывает о субстанциях с точки зрения их возникновения, пребывания и исчезновения.

2) *Aggeanīya (Agrāyaniya)* разъясняет основные принципы и субстанции джайнской доктрины.

3) *Vīriyappavāya (Vīryānupravāda)* описывает основные характеристики субстанций, признаки чакравартинов, богов и т.д.

4) *Atthinatthippavāya (Astināstipravāda)* рассказывает о 7 точках зрения и 7-членном предиктировании объектов.

5) *Nāṇappavāya (Jñānapravāda)* поясняет различия между правильным и ложным знанием.

6) *Saccappavāya (Satyapravāda)* содержит разъяснения относительно ложной и правильной речи.

7) *Āyappavāya (Ātmapravāda)* повествует о свойствах души.

8) *Kammappavāya (Karmappravāda)* рассказывает о карме.

9) *Paccakkhāṇappavāya (Pratyākhyānapravāda)* описывает ритуал раскаяния.

10) *Vijjāṇupavāya (Vidyānupravāda)* перечисляет индивидуальные знания и разъясняет, как один вид знания включает другой.

11) *Avañjha (Avāṇḍhya)* или *Kallāṇavāda (Kalyāṇavāda)* описывает основные события в жизни 63 чакравартинов.

12) *Pāṇāvāya (Prāṇāvāda)* содержит сведения по медицине.

13) *Kiriyāvisāla (Kriyāviśāla)* рассказывает о музыке и других искусствах, связанных с ритуалами и обрядами.

14) *Logavimḍusāra (Lokabindusāra)* описывает устройство мира, различные обряды и действия, а также освобождение.

В шветамбарской традиции существует еще корпус текстов, прилегающих к агамам. Эти сочинения называются нигамы (*nigama*), или упанишады, каковых насчитывается 36¹¹². Кроме того, не все шветамбарские направления и толки признают приведенный выше список. Так, например, стханакавашины¹¹³ не признают 10 пракирн, 2-ю и 6-ю

¹¹² Полный список джайнских упанишад приводится в: Nahar P.C., Ghosh K. An Epitome of Jainism. Calcutta, 1917. App. C. XXXVIII.

¹¹³ Школа, адепты которой проводят все религиозные церемонии не в храмах, а в общинных домах (*sthānaka* или *upāśraya*). Стханакавашины отрицают почитание статуй и изображений на том основании, что подобная практика «не канонична». Они оставляют свои мирские имена, принимая монашество, что отличает последователей этого

чхеда-сутры, и «Пинда-нирьюкти», поэтому общее число канонических сочинений этой школы составляет 32 текста¹¹⁴.

1.6. Дигамбарский канон

Дигамбарское предание гласит, что подлинные наставления Махавиры были утеряны. Однако в традиции сохраняется список утерянных текстов аутентичного канона, который состоял из двух разделов: анги и ангабахья. Названия анг дигамбарского канона аналогичны таковым шветамбарского корпуса, различия заключаются в составе 12-й анги. Дигамбарская традиция включает в нее:

А. 5 «парикарм» (скр.):

- 1) *Candra-prajñapti*¹¹⁵ рассказывает о луне.
- 2) *Sūrya-prajñapti* повествует о солнце.
- 3) *Jambūdvīpa-prajñapti* описывает континент Джамбудвипа.
- 4) *Dvīpa-sāgara-prajñapti* рассказывает о континентах и океанах.
- 5) *Vyākhyā-prajñapti* разъясняет основные категории джайнской доктрины.

Б. 5 «чулика-сутр»:

- 1) *Jalagata* описывает магические способности и мантры, с помощью которых можно остановить воду, перейти по воде и сквозь огонь и т.п.
- 2) *Sthalagata* рассказывает о том, как достичь отдаленных земель с помощью магии.
- 3) *Māyāgata* учит тому, как творить различные чудеса.
- 4) *Rūpagata* описывает, как превращаться во льва, слона и других животных, а также как превращать растения и металлы в другие формы.
- 5) *Ākāśagata* рассказывает о том, как летать по воздуху.

Раздел «ангабахья» у дигамбаров состоит из 14 пракирнак:

- 1) *Sāmāyika* описывает виды поклонения.
- 2) *Caturvīṃśatistava* рассказывает о жизни тиртханкаров, их способностях, свойствах и т.д.
- 3) *Vandanā* повествует о храмовом культе.
- 4) *Pratikramaṇa* описывает ритуал раскаяния.
- 5) *Vinaya* посвящена воспитанию.
- 6) *Kṛtikarma* разъясняет обряды почитания джин.
- 7) *Daśavaikālika* содержит правила жизни аскетов.

толка от шветамбаров. Школа возникла в XVII в. в Гуджарате в результате «иконаборческой» деятельности некоего монаха по имени Лонка Шаха (*Lonkā Śāha*). По численности своих приверженцев сопоставима с современной дигамбарской общиной.

¹¹⁴ Glasenapp H. von. Jainism. Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. С. 117.

¹¹⁵ Все названия дигамбарского канона даются на санскрите.

8) *Uttarādhyayana* описывает неудобства и трудности аскетической жизни.

9) *Kalpavyavahāra* поясняет наставления в дисциплине.

10) *Kalpākalpa (vidhānaka)* рассказывает о том, в чем нуждается монах.

11) *Mahākalpa (saṃjñaka)* разъясняет разницу между джинакальпой и стхавиракальпой.

12) *Puṇḍarika* описывает деяния, ведущие к возрождению в теле бога.

13) *Mahāpuṇḍarika* описывает деяния, ведущие к возрождению в теле Индры и т.п.

14) *Niṣiddhikā*, или *Aśītikasama* разъясняет средства очищения души от ошибок и т.п.

Как уже было отмечено, все вышеперечисленные тексты считаются утраченными, поэтому дигамбары позднее (к X в. н.э.)¹¹⁶ составили «вторичный» канон, дав ему название «четыре веды» (*caturvedāḥ*). Часть текстов этого корпуса написаны на пракрите (джайн-махараштри)¹¹⁷, а часть — на санскрите. Современный канон дигамбаров¹¹⁸ состоит из четырех разделов (вед):

I. *Prathama-anuyoga* — «мировая история»):

1) *Piṇḍaniryukti* Равишены (650 г. н.э.¹¹⁹).

2) *Harivaṃśapurāṇa* Джинасены (783 г.).

3) *Ādipurāṇa* Джинасены.

4) *Uttarapurāṇa* Гунабхадры (составлена в 879 г.)¹²⁰.

II. *Karaṇa-anuyoga* - космология¹²¹:

1) *Sūrya-prajñapti*.

2) *Candra-prajñapti*.

3) *Jayadhavalā*.

¹¹⁶ Glasenapp H. von. Jainism. Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. C. 124.

¹¹⁷ Данное название весьма условно. Возможно, более удачным было именовать пракрит дигамбарского канона «дигамбари», как это предложили некоторые индологи.

¹¹⁸ Современный джайнский автор Натубхаи Шах пишет, что дигамбары в качестве канонических (вместо утерянных) рассматривают всего два текста I в. н.э.: «Кашая-прабхрита» (*Kaśāya-prābhṛta*), написанный Гунабхадрой, и «Шаткхандагама» (*Ṣaṭkhaṇḍāgama*), написанный Пушпадантой и Бхутабали. См.: Shah N. Jainism. The World of Conquerors. In 2 vols. Delhi, 2004; Lala Sundarlal Jain R.S. Vol. 2. C. 18.

¹¹⁹ Датировки текстов канона дигамбаров приводятся по Глазенаппу (см. указ. соч.), хотя они не общепризнанны.

¹²⁰ Винтерниц добавляет еще две пураны: *Triṣaṣṭīlakṣaṇa*- и *Mahāpurāṇa*. См.: Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 2. C. 455.

¹²¹ П.С. Джайни приводит иной состав этой «веды»: *Triloka-prajñapti* (VII в.), *Triloka-sāra* (XI в.), *Jambūdvīpa-prajñapti* (XIII в.). См.: Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. C. 79.

III. *Dravya-anuyoga* — философия:

1) *Pravacana-sāra* Кундакунды.

2) *Samaya-sāra* Кундакунды.

3) *Niyama-sāra* Кундакунды.

4) *Pañcāstikāya-sāra* Кундакунды.

5) *Tattvārthadhigama-sūtra* Умасвами с комментариями Самантабхадры¹²² (600 г.), Пуджьяпады (500 г.), Акаланки (750 г.) и Видьянан-ды (800 г.).

IV. *Carāṇa-anuyoga* — этика и ритуал:

1) *Mūlācāra* Ваттакеры (I в.).

2) *Trivarnācāra*.

3) *Ratnakaraṇḍaśrāvākācāra* Самантабхадры (600 г.).

Следует отметить, что канон дигамбарской традиции складывался в течение длительного периода времени, об этом свидетельствует и неустоявшийся список текстов (он варьируется в различных справочных изданиях по джайнизму). Так, например, самый ранний известный список канонических дигамбарских сочинений содержится в комментарии «Сарвартхасиддхи» (*Sarvārthasiddhi*) Пуджьяпады на трактат «Таттвартха-адхигам-сутра» (далее — ТС) Умасвати. Пуджьяпада приводит список канонических и упоминает два неканонических (по его мнению) текста. К последним дигамбарский автор относит *Daśa-vaikālīka* и *Uttarādhyayana*. Он перечисляет 12 канонических текстов: *Ācāra*, *Sūtrakṛta*, *Sihāna*, *Samavāya*, *Vyākhyāprajñapti*, *Jñāṭṭdharmakat-hā*, *Upāsakādhyayana*, *Antakṛddaśa*, *Anuttaraupapādikadaśa*, *Praśnavyū-karaṇa*, *Vipākasūtra*, *Drṣṭivāda*. Последняя включает в себя пять разделов: *Parikarma*, *Sūtra*, *Prathamānuyoga*, *Pūrvagata*, *Cūlikā*. *Pūrvagata* состоит из четырнадцати секций: *Utpādapūrva*, *Agrāyaṇīya*, *Vīryānu-pravāda*, *Astināstipravāda*, *Jñānapravāda*, *Satyapravāda*, *Ātmapravāda*, *Karmapravāda*, *Pratyākhyānanāmadheya*, *Vidyānupravāda*, *Kalyāṇanā-madheya*, *Prāṇavāya*, *Kriyāviśāla*, *Lokabindusāra*¹²³.

Так же как и шветамбарская, дигамбарская традиция атрибутирует некоторые книги канона отдельным авторам. Согласно преданию, среди таких авторов был некий Арья Манкху (*Ārya Maṅkhu*), который жил через 683 года после нирваны Махавиры¹²⁴. Возможно, это тот же

¹²² В состав «дравья-ануйоги» включается и *Āptamimāṃsā* Самантабхадры, но большая часть исследователей не выделяют этот текст в качестве самостоятельного произведения, видимо рассматривая его как комментарий на ТС Умасвати.

¹²³ *Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi*. Eng. transl. by S.A. Jain. Madras, 1992 (first edition 1960). С. 30.

¹²⁴ Среди надписей в Матхуре, датируемых 130 г. н.э., упоминается некий Мангухаста (*Maṅguhasṭi*), возможно идентичный Арья Манкху. См.: Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Vol. 1. С. 88.

самый полулегендарный или даже просто легендарный Арьяманкшу (*Āryamañkṣu*), с чьим именем Индранандин в своем трактате «Шрута-аватара» связывает возникновение одного из авторитетных дигамбарских сочинений — «Кашая-прабхриты» (*Kaṣāya-prābhṛta* — «Трактат о страстях»). По свидетельству Индранандина, прославленный мудрец Гунадхара (*Guṇadhara*)¹²⁵ объяснил мула-сутры и гатхи *vivaraṇa* из «Кашая-прабхриты» Нагахастину (*Nāgahastin*) и Арьяманкшу, которые передали свое знание Ятивришабхе (*Yativṛṣabha*), написавшему на этой основе чурни-сутры, состоящие из 6 тысяч книг. На эти книги затем написал грандиозный комментарий учитель Уччарана (*Uccāraṇa*). Знание священных писаний, т.е. «Кашая-прабхриты» и «Карма-прабхриты», было унаследовано Падманандином из Кундакундапуры (*Kundakundapura*), написавшим, в свою очередь, комментарий из 12 тыс. шлок на первые три раздела «Шаткхандагамы», или «Шести-частного писания». Однако подобное приписывание тех или иных авторитетных сочинений какому-нибудь вымышленному или даже реальному лицу и создание дополнительной легенды о появлении новых текстов — вполне в духе индийской литературной традиции.

Подлинно научное изучение всего канонического собрания как шветамбарской, так и дигамбарской ветви джайнизма еще впереди. В данном разделе мы лишь дали самую общую характеристику этого корпуса литературы в связи с постановкой проблемы великой джайнской «схизмы».

¹²⁵ П.С. Джайни дает иное чтение — Гунабхадра (*Guṇabhadra*). См.: *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*. С. 50.

Раздел второй

УМАСВАТИ.

«ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА»*

Преимущественный интерес индологов, как отечественных, так и зарубежных¹, к Умасвати (дигамбарский вариант — Умасвамин)² среди немалого количества джайнских авторов объясняется его местом и ролью в истории джайнизма. Без преувеличения можно утверждать, что фигура Умасвати уникальна в истории джайнской мысли, поскольку, во-первых, он был единственным наставником, кого причисляли к своим учителям и вписывали в соответствующие духовные генеалогии и списки учителей — паттавали (*paṭṭāvali*) — обе ветви джайнизма; во-вторых, основной трактат Умасвати «Таттвартха-адхигама-сутра» (далее ТС) признавался авторитетным изложением джайнской доктрины как дигамбарскими, так и шветамбарскими мыслителями; и в-третьих, ТС оказалась наиболее часто комментируемым сочинением во всей истории джайнской литературы. Поэтому существуют две версии жития Умасвати — дигамбарская и шветамбарская. Ниже мы рассмотрим оба варианта.

* Первоначальный вариант этого раздела был опубликован в виде статьи «Умасвати и его „Таттвартха-адхигама-сутра“» в Историко-философском ежегоднике — 2006. Институт философии РАН. — М.: Наука, 2006, с. 337–358.

¹ Пионером в изучении ТС в отечественной индологии является А.А. Терентьев, посвятивший диссертацию на соискание степени кандидата исторических наук под названием «„Таттвартха-адхигама-сутра“ как источник постканонического джайнизма» исследованию и комментированному переводу ТС на русский язык. Частично этот перевод ТС опубликован в кн.: Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс лекций. М., 1998. Литература по ее изучению и переводы ТС приводятся в Библиографии.

² В дальнейшем в нашей работе мы будем использовать шветамбарский вариант имени автора ТС (за исключением особо оговоренных случаев) как наиболее часто употребляемый в исследовательской и джайнской литературе.

2.1. Имена и «жития»

2.1.1. Шветамбарская версия

Традиция шветамбаров основывается на тех данных, которые сообщаются в колофоне (*praśastī*) автокомментария к ТС под названием «Таттвартхасутра-свопаджня-бхашья» (*Tattvārthasūtra-svopajñabhāṣya*, далее Тб), где рассказывается, что Умасвати (*Umāsvāti*) родился в деревне Ньягродхика (*Nyagrodhikā*). Отца будущего прославленного джайнского учителя звали Свати (*Svāti*) из рода Каубхишанинов (*Kaubhiṣaṇin*), а мать — Ума (*Umā*) из рода Ватса (*Vātsa*)³. Поэтому имя родившемуся мальчику дали Умасвати, соединив имена его родителей. Такие имена носили представители брахманских каст. Впоследствии автор XV в. Гунакара Сури (*Guṇākara Sūri*) на этом основании сделает вывод о том, что Умасвати был обращенным в джайнизм шиваитом⁴.

Далее колофон сообщает, что наставником Умасвати в обучении (*vidyāguru*) и его духовным учителем (*guru*) был Шри Мула (*Śrī Mūla*), носивший титул «вачакачарья» (*vācakācārya*) и бывший учеником Мундапады Махавачаки (*Muṇḍapāda Mahāvācaka*). Наставником же, совершившим церемонию посвящения (*dīkṣāguru*), стал Гхошанандин Кшамашрамана (*Ghoṣanandin Kṣamāśramaṇa*), именовавшийся «Вачака-мукхья» (*vācakamukhya*), титул которого указывал на то, что его носитель является знатоком 11 анг. Про Гхошанандина было известно, что он ученик Шивасури (*Śivasūri*). Самого же Умасвати впоследствии также именovali «пурвавит» и «вачакачарья» или просто «вачака», что свидетельствовало о том, что Умасвати признавался глубоким знатоком джайнского писания — агам⁵.

Ко времени составления автокомментария Умасвати, по сообщению восхвалительной надписи пращати, проживал в Кусумапуре и был монахом Уччанагари (*Uccanāgarī*)⁶ шакхи⁷.

³ *nyagrodhikāprasūtena viharatā puravare kusumanāmnī. Kaubhiṣaṇinā svātitanayena vātsisutenārghyam* (3). Цит. и дальнейшие ссылки приводятся по: *Ācārya Umāsvāti Vācaka. Praśamaratiprakaraṇa*. L.D. Series 107. Ed. and transl. by Y.S. Shastri. Ahmedabad, 1989. С. 46.

⁴ *Bhaktāmara-stotra*, 11. Comm. by *Guṇākaraśūri*. Ed. by Muni Sri Sukhsagar. Pub.: Jinadattsuri Jnana Bhandar, Surat 1991.

⁵ Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. Delhi, 1964. С. 84.

⁶ Тхеравали (*Therāvālī*), второй раздел «Кальпа-сутры» шветамбарского канона, сообщает, что шакха Уччанагари являлась ответвлением Кодия (Колия) (*Koḍiya, Koḷiya*) ганы, чрезвычайно популярной в Матхуре. Поскольку текст «Кальпа-сутры» датируется приблизительно III в. до н.э., т.е. все основания полагать, что шакха Уччанагари существовала к этому периоду.

⁷ Шакха (*śākhā*) — ответвление монашеской общины-ганы. Н. Преми считает, что Умасвати, возможно, принадлежал к Япаня (*Yāpaniya*) сангхе. См.: *Premi N. Jaina Sāhitya aur Itihāsa* (in Hindi). Bombay. 1956. С. 533ff.

2.1.2. Дигамбарская версия

Поскольку дигамбары не признают аутентичность автокомментария, то и все «сведения» о жизни Умасвати берутся из других источников. Дигамбары в стремлении отстоять «своего» Умасвамина (*Umāsvāmin*) опираются на паттавали, список учителей, Сарасвати-гачча (*Sarasvatīgaccha*), в котором имя Умасвамина стоит шестым между именами учителей Кундакунды и Лохи⁹. Согласно одной из дигамбарских хронологических традиций, Умасвами наследует место «ачарьи», т.е. главы общины, у своего непосредственного учителя и предшественника Кундакунды в 44 г. н.э.¹⁰, тогда как другая версия относит время жизнедеятельности Умасвамина к периоду спустя 714–798 лет после нирваны Махавиры, т.е. к 135–219 гг. Считается, что Умасвамин оставил мир уже в 19 лет, а затем, после 25-летнего подвижничества, стал главой аскетов, ачарьей, каковым и оставался до самой смерти¹¹.

Помимо этого дигамбары полагают, что кроме имени «Умасва-ми(н)» у автора ТС было еще одно имя, унаследованное им от учителя (также его носившего), — Гридхрапичча (*Gṛdhrapiccha*), или Гридхрапинчча (*Gṛdhrapīccha*)¹². При этом они ссылаются на надписи из Шравана Белголы, датируемые от 1115 до 1398 г., где говорится, что «Гридхрапичча» было другим именем Умасвати, автора ТС¹³. Некоторые из этих надписей свидетельствуют, что в те времена имя «Гридхрапичча» было достаточным для упоминания Умасвати. Существуют надписи, в которых имена «Умасвати» и «Гридхрапичча»¹⁴ идут сразу же после Кундакунды. Однако надпись 1433 г. гласит, что великий святой Умасвати принадлежал к линии Кундакунды и, будучи знатоком вероучения, он сжал всю джайнскую доктрину в сутры и, как святой, особо осторожный по отношению к живым существам, он передвигался на крыльях, поэтому стал известен среди мудрецов под именем «Гридхрапичча» (букв. «Стремящееся крыло»)¹⁵. Необходи-

⁸ Гачча (*gaccha*) — одно из подразделений большой монашеской общины, делящейся на ганы, гаччи, гуммы, пхаддаги и кулы. Подробнее см.: Deo S.B. History of Jaina Monachism. Poona, 1956. С. 337ff.

⁹ Hoernle. IA, XX, 1891. С. 391.

¹⁰ Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978; Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. С. 136.

¹¹ *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Ed. by J.L. Jaini. Sacred Books of Jainism. Vol. 2. Arrah, 1920. Introduction.

¹² Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957. С. 184.

¹³ E.C.II. 197. 117, 140, 64, 66, 254. См. об этом: Kundakunda. *Pravacanasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amritacandra and Jayasena. Bombay, 1935. С. IV–V.

¹⁴ Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. С. 247.

¹⁵ E.C. VI, 258.

мо отметить, что слово «крыло» (*piccha*) в джайнской традиции входило во многие имена, например *Balākapiccha*, *Mayūrapiccha*; первое из этих имен принадлежало непосредственному ученику самого Умасвати.

Кроме того, в некоторых рукописях ТС в конце основного текста добавлена шлока, которая недвусмысленно говорит о том, что Гридхрапичча (Кундакунда) и Умасвати находился в отношениях учителя и ученика:

tattvārtha sūtrakarttāra gr̥ghrapicchopalakṣitam |
baṁde gaṇīndra saṁyūtam uyāsvāmi¹⁶ muniśvaram ||

«Восхваление создателю „Таттвартха-сутры“, следовавшему Гридхрапичче, господину ганы, избранному мудрецу, самообузданному Умасвами».

Дигамбарская традиция, желая подчеркнуть особое значение Умасвати, называет его «шрутакевалидешия» (*śrutakevalideśiya*), тем самым давая понять, что он был наделен уникальной способностью непосредственного знания учения Махавиры¹⁷.

2.2. Время Умасвати

Датировка текстов или жизнедеятельности того или иного учителя в истории индийской философской традиции представляет собой общеизвестную проблему для специалистов и в силу недостаточности наших знаний древнеиндийского материала в целом, и по причине недостатков общей методологии исследования самих письменных источников. И несмотря на то что ТС Умасвати неоднократно становилась предметом пристального внимания и скрупулезного изучения индологов, проблема времени создания данного текста и, следовательно, жизни его автора далека от разрешения.

Традиционная датировка ТС 1–85 гг.¹⁸ (а некоторыми исследователями джайнизма II–III вв.¹⁹) малоубедительна, ибо основывается на свидетельствах самих джайнов. Ряд исследователей, в частности Дж. Бронкхорст и К.К. Диксит, предлагают более широкий диапа-

¹⁶ Так в тексте. Видимо, ошибка и должно быть *umāsvāmi*.

¹⁷ Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. С. 84.

¹⁸ Vidyabhushan S.Ch. A History of Indian Logic. Calcutta 1920. С. 168.

¹⁹ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. Delhi, 1979. С. 81; Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 2. Delhi a.o., 1983. С. 555. См. также: Introduction Дж.Л. Джайни в *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Ed. by J.L. Jaini.

зон — между 150 и 350 гг.²⁰, Р.Дж. Зюденбос и С. Охира²¹, исходя из датировки комментария на ТС Пуджъяпады²², относят ТС к концу V в., однако данное предположение представляется слишком уж радикальным²³. Более или менее определенно можно лишь утверждать, что текст ТС был создан до V в., но вряд ли ранее III в.

Утверждение же дигамбарской традиции о том, что Умасвати является прямым учеником и преемником Кундакунды, можно считать не более чем пропагандистским ходом, предпринятым дигамбарскими авторами в стремлении вписать имя Умасвати в свою духовную «генеалогию» и придать автору ТС более ортодоксальный статус. Самая ранняя надпись, где говорится о том, что Умасвати принадлежал к Кундакунда-анвае, находится в Шравана Белголе (номер 47) и датируется 1047 г. эры Шака. Кроме того, ни ТС, ни тексты *Corpus Cundacundae*²⁴ не обнаруживают никаких свидетельств в пользу того предположения, что их авторы знали сочинения друг друга. Наоборот, в ряде принципиальных моментов между ТС и трактатами Кундакунды существуют весьма значительные терминологические и содержательные расхождения²⁵. По всей видимости, Умасвати жил ранее предполагаемого автора *Corpus Cundacundae*.

²⁰ Bronkhorst J. On the Chronology of the *Tattvārtha* and Some Early Commentaries// Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. Bd XXIX. Vienna, 1985. P. 178; Dixit K.K. Jainia Ontology. (L.D. Series 31). Ahmedabad, 1971. С. 5–8; Глазенапп придерживается периода IV–V вв. (см.: *Glassenapp H.von. Jainism: An Indian Religion of Salvation*. Delhi, 2000. С. 126).

²¹ Zydenbos R.J. *Mokṣa* in Jainism, According to *Umāsvāti* // Beitrage zur Sudasienforschung. Band 53. Wiesbaden, 1983. С. 9–12; Ohira S. A Study of *Tattvārtha Sūtra* with *Bhāṣya* (L.D. Series 86). Ahmedabad. 1982.

²² Пуджъяпада происходил из Карнатаки и был учителем Нанди-сангхи, ответвления Мула-сангхи и Кундакунда-анвай. Некоторые исследователи датируют время жизнедеятельности Пуджъяпады, а следовательно и его комментариев на ТС «Сарвартха сиддхи» VI–VII вв., но большая часть ученых относит его к последней четверти V — началу VI в. (*Singh R.B.P. Jainism in Early Medieval Karnataka*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. С. 16–17).

²³ Это же мнение высказывает и У.Дж. Джонсон. См.: *Johnson W.J. Harmless souls (Karmic bondage and religious change in early Jainism with special references to Umāsvāti and Kundakunda)*. Delhi, 1995. С. 46.

²⁴ Данным термином мы обозначаем тексты, авторство которых приписывается дигамбарскому учителю Кундакунде. Подробнее см. нашу книгу: *Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма*. М., 2005. С. 41–43.

²⁵ Там же. С. 78.

2.3. Сочинения Умасвати. «Таттвартха-адхигама-сутра»

Как это часто случалось в истории джайнской, да и вообще всей индийской литературы, традиция приписала Умасвати обширное творческое наследие. Во всяком случае, один из джайнских авторов, Джинапрабха, в своем сочинении «Вивидхатиртхакальпа» (*Vividhatirtha-kalpa*) (не ранее XIV в.), сообщает, что Умасвати жил в Паталипутре и написал не менее 500 сочинений.

Дигамбарская ветвь признает за Умасвати авторство только ТС, тогда как шветамбарская атрибутирует ему комментарий Тб, сочинение под названием «Прашамаратипракарана» (*Praśamaratiprakaraṇa*) и ряд других текстов.

Относительно создания текста ТС в джайнской литературе существует любопытная легенда, которая рассказывается как дигамбарскими, так и шветамбарскими авторами.

В Гуджарате (Саураштра) жил некий джайн-мирянин по имени Двайпаяка (или Двайпаяна). Он был чрезвычайно благочестивым человеком и хорошо разбирался в джайнском учении. Двайпаяке очень хотелось написать действительно великую джайнскую книгу, но мирские дела отвлекали его от этого. Чтобы преодолеть это препятствие, Двайпаяка дал обет не принимать пищу каждый день до тех пор, пока он не напишет хотя бы одну строчку. И если в какой-то день он не сделает этого, то тогда не сможет поесть. В качестве темы для своей книги он выбрал освобождение. Приступив к выполнению своего решения, Двайпаяка подумал и составил первую фразу: *darśanaññānacāritrāṇi mokṣamārgaḥ* — «Путь Освобождения — [это] видение, знание, поведение». Опасаясь, что он забудет эту строчку, Двайпаяка нацарапал ее на подпирающем кровлю дома столбе. На следующий день Двайпаяка ушел из дома по какому-то делу, а в его отсутствие дом посетил садху, собиравший подаяние. Жена Двайпаяки, благочестивая женщина, приняла святого и угостила его. Садху увидел нацарапанную на столбе сутру. Задумавшись на мгновение, он добавил слово *samyag* — „правильное“ к началу фразы, а затем покинул дом.

Когда Двайпаяка вернулся и увидел исправление, он спросил жену, кто это сделал. Жена не видела, что это сделал святой, но предположила, что фразу дополнил садху. Мирянин бросился сразу же искать почтенного садху, которому он оказался обязан таким бесценным исправлением. Двайпаяка, отыскав общину монахов на окраине селения, увидел главу общины, восседающего на освященном месте. Он сразу же решил, что это и есть тот самый садху. Склонившись к стопам святого, благочестивый мирянин признался, что задуманное сочинение

выше его скудного мирского разумения, и попросил святого наставника облагодетельствовать его и весь мир составлением книги, первая сутра которого была поправлена садху таким «промыслительным» образом. Исполнившись сострадания, садху закончил книгу, получившую название «Таттвартха-адхигама-сутра», т.е. «Сутра постижения категорий реальности». Этим святым аскетом был не кто иной, как Умасвами²⁶.

Сутра Умасвати входит в третью часть дигамбарского канона под названием «дравья-ануйога» (*dravya-anuyoga*, букв. «исследование субстанции»), включающую в себя собственно философские тексты. Примечательно, что сама дигамбарская ветвь джайнизма возводит это сочинение к традиции несохранившихся шестой анги «Джнятадхармакати» и второй пурвы «Аграянии»²⁷.

Относительно комментариев на ТС, существующих в обоих направлениях джайнизма, то самым ранним дигамбарским комментарием первоначально считалась «Гандхахаста-махабхашья» (*Gandhahastimahābhāṣya*) Самантабхадры (ок. V в.), состоявшая из 84 000 стихов. Вводная часть (*maṅgalacāraṇa*) этого трактата составила текст под названием «Аптамиманса» (*Āptamimāṃsā*), или «Девагама-стотра» (*Devāgama-stotra*). По мнению историка джайнской литературы Х.Р. Кападии²⁸, существовал еще комментарий на ТС ученика Самантабхадры Шивакоти. Однако пандит Мукхтар Джугалкишор убедительно показал, что нет никаких оснований полагать, что указанное сочинение Самантабхадры является комментарием на ТС²⁹. Тем не менее существуют комментарии «Ашташати» (*Aṣṭaśatī*) Акаланки Бхатты (VIII в.) и «Аштасахасри» (*Aṣṭasāhasrī*) Видьянанды (IX в.) на трактат «Апта-миманса» Самантабхадры.

Таким образом, первым исторически достоверным и доступным дигамбарским комментарием на сочинение Умасвати может считаться «Сарвартхасиддхи» (*Sarvārthasiddhi*, далее Сс) Пуджьяпады (1-я пол. V в.)³⁰, чье сочинение выдержано в духе жесткой дигамбарской аполо-

²⁶ История приводится по: Introduction. *Umāsvātī. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Ed. by J.L. Jaini.

²⁷ Ibid.

²⁸ Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jains. Surat, 1941. С. 11, 46.

²⁹ См.: *Svāmī Samantabhadra* in *Ratnakaraṇṇakāśrāvākācāra*. — MDJM, no. 24. С. 212ff. Ссылка по: Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. С. 283.

³⁰ Пуджьяпада Деванандин (*Pūjapāda Devanandin*) был главой Нанди-сангхи (или Дешияганы), ответвления более широкой Мула-сангхи в линии преемственности Кундакунды. Согласно паттавали этой общины, Пуджьяпада являлся десятым гуру, предшественником его был Яшонандин, а преемником — Джаянандин. Согласно более поздним дигамбарским литературным источникам, Пуджьяпада происходил из семьи каннарских брахманов, его отца звали Мадхава Бхатта, а мать — Шридеви. См.: Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. С. 98.

гетики. По мысли Х.Р. Кападии³¹, именно Пуджьяпада инициировал появление дигамбарской версии текста ТС.

Относительно ранними можно считать также комментарии на ТС «Таттвартхараджа-варттика» (*Tattvārtharāja-vārttika*) Акаланки Бхатты³² и «Таттвартхашлока-варттика» (*Tattvārthaśloka-vārttika*) Видьянанды. В целом же насчитывается более 30 дигамбарских комментариев к ТС³³.

Среди авторитетных по данному вопросу сочинений следует упомянуть также и трактат «Таттвартха-сара» (*Tattvārtha-sāra*) Амритачандры Сури (ок. X в.), где сутры Умасвати искусно инкорпорированы в стихотворный текст Амритачандры с соответствующими разъяснениями.

В шветамбарской традиции первым признается автокомментарий Умасвати, подлинность которого дигамбары отрицают. Среди наиболее ранних числятся комментарии «Таттванусарини-таттвартхатика-дипика» (*Tattvānusāriṇi-tattvārthaṭīkā-dīpikā*) Сиддхасены Дивакары (до VII в.) и «Таттвартха-дипика», или «Таттвартха-тика» (*Tattvārtha-ṭīkā*) Сиддхасены Ганина (VII–VIII вв.). Шветамбарская комментаторская традиция ТС включает в себя около 13 текстов³⁴.

Таким образом, последующая дигамбарская традиция исходит из текста Пуджьяпады, а шветамбарская — из Тб. Ряд исследователей Умасвати (в частности, Х. Кападиа, а вслед за ним и А.А. Терентьев)³⁵ полагают, что версия Тб представляет собой более ранний вариант ТС,

³¹ Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jainas. С. 11.

³² Впрочем, сочинение Акаланки следует рассматривать скорее как субкомментарий, поскольку автор разъясняет не столько сутры Умасвати, сколько пояснения к ним Пуджьяпады.

³³ Помимо вышеперечисленных сочинений Пуджьяпады, Акаланки и Видьянанды ТС комментировали Раджендрамаули (?), Прабхачандра (IX в.), Дивакаранандин (?), Балачандра (XII в.), Йогендра (XIII в.), Шрутасагара (XIV в.?, причем дважды), Вибудхасена, Абхаянандин, Йогадева, Лакшмидева, Яшовиджая Ганин (XVII в.). К ним примыкает значительное число поздних комментаторов XVIII–XIX вв.: Джаячандрараджа, Садасукхадасад, Фател, Панналал, Текачандрарадж, Джаянт, Шивачандрарадж, Девадас, Макаранда, Прабхачандрарадж, Бхактавар Ратанлал, Хиралал, Чхотейлал, Бидхи-чандрарадж. И можно со всей уверенностью предположить, что экзегетическая традиция ТС жива и по сей день.

³⁴ Помимо приведенных комментариев шветамбарская традиция содержит тексты Девагупты Сури (автор, писавший до Сиддхасены Ганина), Харибхадры и Яшодхары (XIII–XIV вв.), Яшовиджайи (?), Малаягири (XII в.), и более поздних (XVIII–XIX вв.) Бхаскаранандина, Падмакирти, Камакирти, Чирантана, Тхакура Прасада. Так же как и дигамбарские, шветамбарские учителя продолжают изучать и разъяснять сочинение Умасвати.

³⁵ Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jainas. С. 11, 46; Терентьев А.А. «Таттвартха-адхигамма-сутра» как источник постканонического джайнизма. Канд. дис. М., 1991.

чем редакция Сс, и высказали предположение о том, что Пуджьяпада и Акаланка, по всей видимости, были знакомы с текстом Тб и даже учитывали его при комментировании ТС. Однако Дж. Бронкхорст и Р. Уильямс придерживаются той точки зрения, согласно которой сам текст ТС принадлежит дигамбарской традиции, а Тб предлагает шветамбарскую редакцию сутры Умасвати³⁶.

Разночтения между двумя версиями текста ТС детально анализируются в работе С. Охиры³⁷. Здесь мы дадим лишь общую характеристику принципиальных теоретических расхождений, которые касаются, во-первых, количества сутр (Тб содержит 344 сутры, тогда как текст Пуджьяпады — 357) и, во-вторых, разночтений в ряде сутр. Большее количество сутр у Пуджьяпады достигается зачастую за счет дробления отдельных фраз и более подробного изложения джайнской «географии»: 42 сутры в Сс против 18 Тб. В ТС 4.19 Тб говорит о 12 небесах, а дигамбарская Сс — о 16. В пятой главе в сутре 39, где идет речь о том, что время является субстанцией (*dravya*), т.е. обладает онтологическим статусом, Тб дает чтение *kālaścetyeke* «и время, [по словам] некоторых», поскольку шветамбары не признавали время субстанцией; тогда как Сс — только *kālaśca* «и время», так как для дигамбарских мыслителей время является субстанцией. И наконец, в главе восьмой сутра 25 Сс среди религиозных заслуг, или добродетелей (*punya*), не приводит присутствующие в Тб праведность (*samyaktva*), веселость (*hasya*), страстность (*rati*) и наличие тела мужчины (*puruṣaveda*).

В данной работе мы опирались на редакцию Сс, и нижеприводимый перевод с санскрита на русский язык и все ссылки на ТС также даются по дигамбарскому варианту.

2.4. Некоторые идеи и проблемы джайнской философии в ТС

Тот факт, что сочинение Умасвати представляет собой первый подлинно философский трактат в истории джайнской мысли и своеобразный компендиум доктрины последователей тиртханкаров, в настоящее время, пожалуй, уже ни у кого не вызывает сомнений. История джайнской философии в собственном смысле слова начинается именно с ТС. Поэтому этот текст вызывает особый интерес у индологов и историков

³⁶ Bronkhorst J. On the Chronology of the *Tattvārtha* and Some Early Commentaries // WZKS. Bd XXIX. P. 172; Williams R. Jaina Yoga: A Survey of the Medieval *Srāvakācāras*. С. 2–3.

³⁷ Ohira S. A Study of *Tattvārtha Sūtra* with *Bhāṣya* (L.D. Series 86).

джайнской философии. Он позволяет понять вектор развития представленной в шветамбарском каноне джайнской доктрины и наметить определенные вехи в этом процессе.

2.4.1. Кармическая связанность души и ее причины по тексту ТС

Одна из фундаментальных проблем джайнской метафизики, которая в той или иной степени затрагивается и обсуждается всеми джайнскими философами, заключается в попытке ответа на вопрос о том, каким образом у души возникает кармическая зависимость, как в принципе возможна связанность духовной субстанции материальной.

Тема взаимодействия кармы и души обсуждается в ТС в шестой главе (сутры 1–5). Подход к решению данной проблемы, предложенный Умасвати, состоит в следующем. Деятельность (*yoga*) души — это тройкая активность ума, речи и тела. Эта активность приводит к притоку (*āsrava*) кармической материи, причем благая, или благоприятно направленная, активность ведет к накоплению добродетелей и религиозных заслуг, тогда как не-благая активность выступает причиной накопления порочной кармы, проявляющейся в совершении дурных и неблагоприятных поступков. По мнению Пуджяпады, активность души есть вибрации, колебания точек занимаемого душой пространства, которые и являются причиной проявления тройкой деятельности³⁸. Эти точки пространства, в свою очередь, стимулируют приток группы кармических частиц. В этой связи исследователь джайнизма У.Дж. Джонсон замечает, что, «строго говоря, материя только тогда становится кармой, когда прилипает к душе»³⁹. Поскольку душа в сансарном круговращении неизбежно проявляет активность, то кармическое вещество притягивается к атману подобно тому, как железо тянется к магниту. Причем все три вида активности души могут быть как благоприятно, так и неблагоприятно направленными, соответственно чему притекают и различные виды кармы. Таким образом, причины кармической связанности бывают благими или не-благими.

Кроме того, кармический приток в зависимости от того, лежат ли в основе действий души страсти или атман в своих поступках бесстрастен, приводит к накоплению длящейся, т.е. ведущей к новому перерождению, кармы или кармы преходящей, т.е. не имеющей такого эффекта и исчерпывающей силу своего действия еще в нынешнем суще-

³⁸ Ссылки на коммент. Пуджяпады даются по изданию: *Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi*. Madras, 1992. С. 167.

³⁹ Johnson W.J. Harmless souls (Karmic bondage and religious change in early Jainism with special references to *Umāsvāti* and *Kundakunda*). С. 48.

ствовании. Иными словами, активность-йога притягивает кармическую материю к душе, а страсти (*kaṣāya*) выступают причиной того, что эта материя связывает душу.

Рассуждения, которые приводятся в ТС, в целом воспроизводят идеи канонической литературы, в частности «Бхагавати», «Сутракританги» и «Уттарадхьяна-сутры»⁴⁰. Однако Умасвати развивает данную тему, и его новации в этом вопросе заключаются в следующем. Во-первых, он меняет последовательность тройкой активности: вместо «ума, речи и тела» дается определение йоги как «деятельности тела, речи и ума». С. Охира объясняет это изменение автора ТС тем, что Умасвати, возможно, придавал большее значение действиям и поступкам⁴¹. Во-вторых, определение притока кармической материи как тройкой активности впервые дается именно в ТС. И в-третьих, Умасвати выделяет два вида активности: благой, приводящей к накоплению добродетели, и не-благой, ведущей к пороку.

По мнению С. Охиры, сам термин «йога» является нейтральной категорией, но Умасвати «вчитывает» в него «благое» и «не-благое» качество на основе действия или бездействия страстей соответственно⁴². Но У.Дж. Джонсону рассуждения С. Охиры представляются неверными, поскольку, с его точки зрения, именно Умасвати первым в истории джайнской мысли сделал понятие «йога» нейтральной категорией посредством учения о страстях⁴³. Согласно раннеджайнской канонической литературе, всякая активность ведет к притоку кармической материи и ео *ipso* к связанности. Следовательно, необходимо отказаться от любых видов деятельности. И только когда четко формулируется учение о страстях, основной постулат которого гласит о том, что связывающая сила поступков зависит от внутреннего состояния или отношения, становится возможным рассматривать йогу как связывающую или не связывающую душу.

Итак, с точки зрения автора ТС, действующей причиной связанности души кармической материей выступают страсти. Однако такая трактовка отличается от подхода, выраженного в более ранних канонических текстах, где утверждается, что насилие (*himsā*) по отношению к любой из бесчисленных душ, населяющих физический мир, есть связывающий порок *par excellence*. Автор ТС определяет насилие как

⁴⁰ Параллели между ТС и сутрами шветамбарского канона даются на основе исследования С. Охиры. Подробнее см.: *Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya* (L.D. Series 86). С. 61.

⁴¹ Там же. С. 62.

⁴² Там же.

⁴³ *Johnson W.J. Harmless souls* (Karmic bondage and religious change in early Jainism with special references to *Umāsvāti* and *Kundakunda*). С. 49.

«повреждение живого невнимательной активностью». Пуджьяпада поясняет, что *pramādaḥ sakaṣāyatvaṁ tadvānātmapariṇāmaḥ pramattaḥ pramattasya yogaḥ pramattayogaḥ*⁴⁴ «невнимательность подразумевает страсти. Человек, движимый страстями, невнимателен. Деятельность такого человека и есть невнимательная активность». Сс проводит различие между активностью, результатом которой становится причинение вреда живым существам, и деятельностью, не омраченной страстями и, следовательно, не ведущей к насилию. Очевидно, что Пуджьяпада дает весьма тенденциозную интерпретацию термину *pramāda*, буквальное значение которого — «невнимательность, небрежность, неосторожность». Это существительное образовано от корня *mad* + приставка *pra*, что значит «быть опьяненным»⁴⁵. В отличие от раннеканонического подхода к трактовке термина «невнимательность» дигамбарский комментарий делает особый акцент на внутреннем состоянии действующего субъекта, т.е. на страстях и их воздействии на сознание адепта. Правда, Пуджьяпада всего лишь развивает заложенную уже в сам текст сутры Умасвати идею: просто насилие (как это интерпретирует Сс) и даже убийство еще не есть *himsā* и не связывает душу в качестве такового.

Эта же мысль выражена в пассаже, который приводит в Сс Пуджьяпада со ссылкой на «Правачана-сару» Кундакунды: *uccālidamhi pāde iriyāsamididassa ṇiggamaṭṭhāṇe* |

*āvādejja kulīṅgo marejja tadjogamāsejja ||
ṇahi tassa taṇṇimitto baṁdho suhumovi desido samaye* ||⁴⁶

«Когда у невнимательного в ходьбе пешиком монаха под ногами гибнут маленькие насекомые, то в этом случае у него не возникает даже слабая связанность»⁴⁷.

Как явствует из этих слов, невнимательность, т.е. ложное состояние сознания, выступает причиной возникновения кармической связанности, а не само деяние несет причинение вреда. Пуджьяпада полностью разделяет мысль Кундакунды, говоря: *prāṇavyaparopaṇābhāve 'pi pramattayogamātrād eva himseṣyate* «именно в силу невнимательной активности будет наноситься вред даже без убийства живых су-

⁴⁴ Ibid. С. 51.

⁴⁵ В этом значении употребление термина *pramāda* сопоставимо с использованием аналогичного слова в «Йога-сутрах» (1, 30), где «невнимательность» включается в список *citta-vikṣepa*, отвлекающих сознание факторов. См. более подробно: Йога. Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 59.

⁴⁶ Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. С. 53.

⁴⁷ Эти слова встречаются только в одной из редакций «Правачана-сары», в комментарии Джаясены (XII в.).

ществ». Вывод, к которому в итоге приходит дигамбарский комментатор, состоит в том, что *svayam evātmanā 'tmānam hinastyātma pramāḍavān pūrvam prāṇyantarānaṁ tu paścāt syād vā na vā vadhaḥ* «невнимательный наносит вред самому себе (или своему собственному атману. — Н.Ж.), ибо [насилие, совершаемое в отношении] других живых существ или нет, нематериально». Подобное рассуждение имеет силу аргумента только в том случае, если «насилие», связывающее активность, понимается как деятельность, вызванная страстями. П.С. Джайни, ссылаясь на Сс, замечает, что «тончайшие формы страстей называются *saṁjvalana* („тлеющие“). Они недостаточно сильны, чтобы препятствовать монаху вступить на путь, но они вызывают коварное состояние апатии или инерции (*pramāḍa*), отсутствие энергии в отношении действительно очищающих практик, предполагаемых путем»⁴⁸.

Таким образом, Пуджьяпада утверждает, что невнимательность и следствие этого, насилие, возникают тогда и постольку, когда и постольку в деяния вовлечены страсти. Поэтому связанность может появиться лишь при наличии причиняющей вред живым существам активности, вызванной страстями. Вывод Пуджьяпады полностью согласуется с положением самой ТС, согласно которой: «Причины связанности — ложное видение, отсутствие самоконтроля, невнимательность, страсти, активность» (8,1). Однако в списке причин связанности страсти и невнимательность перечислены как независимые причины. Один из современных джайнских комментаторов, пандит Сукхлалджи Сангхави, объясняет данное обстоятельство наличием в самой джайнской традиции нескольких списков причин: есть список пяти причин (как у Умасвати), четырех (за исключением невнимательности) или двух (страсти и активность)⁴⁹. Все существующие трактовки можно согласовать друг с другом, если понимать невнимательность в качестве одного из видов страстей или отсутствия самоконтроля, а также рассматривать ложное видение и отсутствие самоконтроля как подвиды страстей. Подобный подход оставляет в качестве подлинных причин связанности только страсти и активность — заключение, к которому в итоге и приходит Умасвати.

В некоторых канонических текстах (например, в «Стхананга-сутре» 5.2.517 и «Самавая-сутре» 16)⁵⁰ пять причин связанности, приведенных в ТС 8,1, понимаются как «двери притока» (*āsravadvāras*). С. Охи-

⁴⁸ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. C. 120.

⁴⁹ *Umāsvāti. Tattvārtha Sūtra*. Ed. by Pt. Sukhlalji with his comm. and transl., with an intr. by K.K. Dixit (L.D. Series 44). Ahmedabad, 1974. C. 298ff.

⁵⁰ См. об этом: Ohira S. A Study of *Tattvārtha Sūtra* with *Bhāṣya* (L.D. Series 86). C. 62.

ра в связи с этим обращает внимание на то, что «говоря теоретически, нет различия между *āsrava* и *bandha* в отношении их корневых причин, поскольку *bandha* — логическое следствие *āsrava*, вызванное теми же причинами»⁵¹. Но Умасвати принимает активность в качестве истока *āsrava* и затем выделяет приток длящихся карм и приток карм преходящих, помещая оставшиеся *āsravadvāras* в категорию «притока длящихся карм». Отход от канонической интерпретации возникает в делении Умасвати активности на ту, которая производится под действием страстей и вовлекает в себя ложное видение, отсутствие самоконтроля и невнимательность, и ту, которая свободна от страстей, поскольку только один вид активности вызывает связанность. Так, Умасвати разводит причины притока и связанности: если оба вида активности (страстная и бесстрастная) вызывают приток кармической материи, то связывает только один вид. До Умасвати не существовало четко сформулированного представления о существовании кармического притока, который не приводит к связанности.

2.4.2. Учение о страстях

В ТС 8.9 четыре страсти включаются в список 28 вводящих в заблуждение карм, но они не упоминаются в данном перечислении в качестве особых причин кармической материи, втекающей в душу. Очевидно, Умасвати в этой сутре не предпринимает никакой попытки согласовать первое объяснение со вторым. Четыре страсти используются в данном случае, как и в каноническом тексте Уттс (33.10)⁵²:

cārittamohaṇaṃ kammaṃ duvihaṃ tu viyāhiyaṃ |
kaśāyamohaṇijjaṃ tu nokasāyaṃ taheva ya ||

«Два вида вводящей в заблуждение [относительно] поведения кармы таковы: заблуждение [относительно] страстей и заблуждение [относительно] квазистрастей».

Согласно комментарию Сс карма, вводящая в заблуждение относительно поведения (*cāritra mohaṇiya karma*), ведет к появлению страстей и в то же время сама служит следствием действия страстей. Иными словами, страсти одновременно являются и причиной и результатом проявления *cāritra mohaṇiya* кармы. Однако даже в контексте позднейшего комментария ясно, что страсти в ТС понимаются как ведущие к связанности факторы только посредством недолжного поведения, т.е. насильственной в определенном смысле активности.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

Как уже было сказано, активность, сопровождаемая страстями, ведет к притоку «длящихся карм» (*sāmparāyika karma*), т.е. того вида тончайшего вещества, который определяет последующее рождение. Это проход в иной мир (*sāmparāya*). Умасвати в ТС 6.5 подразделяет этот вид кармической материи на четыре подвида в соответствии с пятью видами причин связанности. Так, приток кармы последующего рождения определяется действием 5 индрий, 4 страстей, несоблюдением 5 великих обетов и 25 проступками. Соотношение этих факторов с причинами притока выстраивается следующим образом: 1) пять индрий соотносятся с невнимательностью (Тб объясняет индрии как *pañca pramattasyendriyāṇi*); 2) 4 страсти соответствуют напрямую страстям; 3) отсутствие самоконтроля — несоблюдению обетов; 4) проступки соотносятся с ложным видением (ложное видение составляет 24-й вид проступков)⁵³. Пятая причина связанности, как было показано ранее, определяется предшествующими четырьмя (т.е. страстной активностью), и именно эта активность приводит к появлению длящихся карм. В связи с данной классификацией возникает вопрос: почему в списке причин длящихся карм, соотносящихся с пятью причинами связанности, Умасвати вставляет ложное видение в перечисление 25 видов проступков, хотя оно выступает самостоятельной причиной притока кармического вещества?

Согласно С. Охире, термин *kriyā* в канонической литературе понимается в качестве одной из причин притока кармы, поэтому «Умасвати, должно быть, хотел акцентировать его, перечисляя все двадцать пять (проступков. — Н.Ж.) на месте *mithyūtvā*, которое всего лишь один из них»⁵⁴. Тем не менее сама С. Охира подчеркивает, что список проступков «составлялся самостоятельно в течение долгого агамического периода»⁵⁵, поэтому вышеприведенное перечисление не является сугубым изобретением автора ТС. Но что пытается сделать Умасвати, так это согласовать свое собственное деление активности на страстную и бесстрастную с каноническим представлением.

2.4.3. Представление о психической активности души в ТС

Согласно ТС 6.7, душа и не-душа связаны с усилием (*adhikaraṇa*), своеобразным фактором, а тем самым и причиной связанности. Или как определяет *adhikaraṇa* Пуджьяпада: *himsādyupakaraṇabhāva* «состояние воздействия насилия и прочего». Комментируя приведенные

⁵³ См. наш перевод текста ТС и комментариев к данной сутре.

⁵⁴ Ohira S. A Study of *Tattvārtha Sūtra* with *Bhāṣya* (L.D. Series 86). С. 62–63.

⁵⁵ Там же.

строки сутры, Сукхлал Сангхави поясняет, что «*jīva* и *ajīva* обе называются *adhikaraṇa*, т.е. средство, инструмент или орудие кармической связанности»⁵⁶. Из этого следует, что кармическая зависимость рассматривается в качестве активного фактора, который нуждается в *adhikaraṇa* для своего проявления. Однако связанность кармой актуализируется только в том случае, если душа ведет себя определенным образом (см. ТС 6.8), и именно в этом смысле душа выступает субъектом усилия⁵⁷. ТС 6.8–9 насчитывает 108 способов, посредством которых душа причиняет вред другим живым существам. Примечательным в данном случае является то, что здесь автор ТС не говорит о деяниях, свободных от страстей, наоборот, совершенно ясно, что речь идет о насильственных поступках, связанных с убийством или причинением вреда живым существам. Кармически связывающее действие — это насильственное деяние, вызванное страстями. Отсюда следует, что бесстрастное поведение, ненасильственное действие, не приводит к возникновению связанности. Сс поясняет на примере телесных намерений (*kāya saṁraṁbha*), каким образом детерминируется насильственная активность: импульсивные действия тела, совершаемые самостоятельно (*kṛta*), посредством других (*kāṭita*) или вследствие побуждения другими (*anumata*) из-за четырех страстей (гнева, гордыни, лживости и алчности). С точки зрения джайнской доктрины к возникновению кармической зависимости приводит не только само деяние, но и подготовка к нему, и даже просто намерение совершить недолжный поступок. Поэтому тройное деление видов насилия можно рассматривать как логическое следствие и развитие идеи о том, что страсти являются инструментом связанности, так как страсть может проявлять себя в большей степени уже на стадии намерения или подготовки к деянию.

С. Охира обращает внимание на то, что материал главы 6 ТС почерпнут автором из канонических текстов, где он разбросан по многим местам, но выстроен в соответствии с планом, или схемой, самого Умасвати⁵⁸. Деление усилий на связанные с душой и не-душой базируется на учении Умасвати о страстях. Иными словами, деление связанности на два вида в зависимости от двух типов кармической материи (усваиваемой душой или нет) ведет к различению двух видов усилий: простого физического действия и мотивированного страстями поступка. И хотя оба деяния связывают душу кармой, тем не менее автор ТС делает акцент скорее на *отношении* к совершаемому дейст-

⁵⁶ *Umāsvāti. Tattvārtha Sūtra*. Ed. by Pt. Sukhlalji with his comm. and transl., with an intr. by K.K. Dixit (L.D. Series 44). С. 239.

⁵⁷ Обычное словарное значение термина *adhikaraṇa* — «то, в чем нечто происходит», «нечто, где что-то случается».

⁵⁸ *Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya* (L.D. Series 86). С. 61–62.

вию, чем на самом действии. Подобный подход открывает дорогу позднейшим джайнским авторам, которые будут интересоваться преимущественно намерениями и отношением к поведению.

2.4.4. Привязанность в контексте учения о страстях

В развитой концепции страстей, представленной в ТС, то, что ранее выступало единственным инструментом связанности (насильственная активность, мотивированная алчностью и привязанностью), теперь становится двумя: связанность вызывается страстями и насильственной деятельностью. В более ранних текстах шветамбарского канона привязанность (*parigraha*) или алчность (*lobha*) рассматриваются вместе с убийством (*ārambha*) как наихудшие формы поведения, и привязанность считается неотъемлемой чертой жизни домохозяина. Для авторов или составителей такого монашеского текста, как «Дасавеялия-сутта», *parigraha* есть определяющая характеристика жизни всякого мирянина. Посему для домохозяев существует лишь очень слабая возможность чего-то иного, чем плохое рождение. Существование мирянина — это привязанность и тем самым убийство просто потому, что он — домохозяин. Только монах или монахиня обладают потенциальной возможностью избавиться от привязанности и насилия и обрести освобождение. Однако в более поздней литературе благочестивый домохозяин рассматривается в той же самой сотериологической перспективе, что и монах, поскольку первый может принять частичные обеты (*aṇuvrata*), служащие ему (или ей) своеобразной подготовкой для последующего принятия «великих обетов» (*mahāvratā*) монаха⁵⁹. Так, частичный обет не-насилия, практикуемый только в отношении способных к движению душ (*trasa jīva*), не может считаться достаточным для спасения, тем не менее он выступает ступенью лестницы духовного самосовершенствования, ведущей к освобождению. Соблюдающий частичные обеты может ожидать лучшего рождения. Такой духовный прогресс не подразумевался раннеканонической традицией, не принимавшей идеи благочестивого домохозяина, поскольку домохозяин ex definitio не может считаться благочестивым. Более того, согласно позднейшей джайнской интерпретации, привязанность (*parigraha*) определяется как пристрастие, или одержимость (*mūrcchā*)⁶⁰. В Сс *mūrcchā* определяется как *bāhyānām gomahīṣamaṇimuktāphalādinām cetanācetanānām ābhyan tarāṇām ca rūgādinām upadhinām saṁra-*

⁵⁹ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. C. 160ff.

⁶⁰ См., например, ТС 7.17, а также трактат Амритачандры Сури «Пурушартхасиддхьяпая» (111 и далее) в нашем переводе ниже.

*ṣaṇārjanasaṃskārādilaṣṇāvyāvṛttir mūrccā*⁶¹ «не отвращение от признаков приобретения и сохранения живых и неживых объектов, таких как коровы, быки, драгоценности, жемчужины, имущество и тому подобное, а также внутренних ограничений, таких как страсть и т.д.». И далее Пуджяпада говорит, что одержимость есть *tanmūlāḥ sarve doṣāḥ | mamedam iti sati saṃkalpe saṃrakṣaṇādayaḥ saṃjāyate | tatra ca hiṃsā 'vaśyambhāvin* «корень всех ошибок. У считающего: „Это — мое“, появляется [идея] защиты [своего]. Затем с необходимостью рождается насилие»⁶². Как пишет П.С. Джайни, термин «*parigraha*» в дальнейшем становится синонимом четырех страстей (*kaṣāya*) и не-страстей (*no-kaṣāya*)... они называются „внутренними обладаниями“ и их ограничение (отказ от активности, которая генерирует их) составляет сущность *aparigrahavrata*»⁶³. Однако успешное следование этой форме ограничения невозможно до тех пор, пока адепт привязан к внешнему имуществу — земле, домам, золоту, серебру и т.д.⁶⁴. Поэтому домохозяин демонстрирует серьезность своих намерений и решимость идти до конца по Пути Освобождения принятием определенных ограничений в отношении того, чем он мог бы владеть, а также посредством отказа от чувства привязанности к тому, чем он уже фактически владеет. Как отмечает П.С. Джайни, «принятием *aparigrahavrata* джайн-мирянин систематически ограничивает свою склонность следовать страстям; таким образом, он защищает свою душу от увеличения кармического притока и закладывает основание для совершенной непривязанности — пути монаха»⁶⁵.

В ранней теории кармы только одна цепочка событий с необходимостью вела к кармической связанности: привязанность или алчность (*lobha*) (включая другие страсти) вызывала насилие, которое, в свою очередь, приводило к притоку кармы. В интерпретации Умасвати связанность возникает двумя способами: во-первых, через активность, стимулирующую приток, и, во-вторых, посредством страстей, заставляющих душу «впитывать» кармическую материю. Таким образом, алчность (или привязанность) — страсть, включающая в себя все остальное и обозначающая в некотором смысле образ жизни, трансформируется в более поздней трактовке в состояние сознания или отношение. Из определяющей характеристики способа жизни она становится определением *отношения* к жизни. Акцент переносится с внеш-

⁶¹ Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. C. 74.

⁶² Там же.

⁶³ Jaini P.S. Op. cit. C. 177.

⁶⁴ Ср. рассуждения о внешнем и внутреннем обладании об этом же у Амритачандры Сури в «Пурушарта-сиддхьюпае» (112–119).

⁶⁵ Jaini P.S. Op. cit. C. 178.

них форм на внутреннее состояние, с социального аспекта на индивидуально-психологический. Поэтому и отказ от привязанности теперь понимается скорее в модусе внутренних ограничений. Отсюда вытекает изменение установки по отношению к мирской жизни: от жесткого утверждения о невозможности освобождения для домохозяев джайны, и в первую очередь Умасвати, переходят к компромиссному решению в виде правильного (т.е. спасительного) отношения к жизни. Можно владеть чем угодно, и подобное обладание не приведет с необходимостью к притоку нового кармического вещества, если душа не привязана к объектам. Однако для монашествующих прежняя интерпретация не-привязанности как не-обладания сохраняет свою силу во всей строгости раннеканонического подхода. Необходимо отметить, что в дальнейшем более позднее истолкование мирской жизни как теоретически могущей привести к спасению все же не впишется полностью в раннюю трактовку. Так, например, в ТС 9.6 чистота (*śauca*) понимается в качестве одной из высших добродетелей (*dharma*), практика которых входит в остановку притока кармы. Комментируя эту сутру, Пуджьяпада специально обращает внимание на то, что *prakarṣapṛāptalobhān nivṛttiḥ śaucam* «чистота — [это] полная свобода от алчности». Как было отмечено выше, с точки зрения наиболее ранних канонических текстов алчность, один из двух наихудших пороков, есть определяющая характеристика жизни домохозяина. И именно алчность заставляет человека причинять вред живым существам. Отсутствие алчности означает отсутствие насильственной деятельности или даже самой возможности любых форм насилия. Оно является условием требуемой джайнской доктриной чистоты, и только монах или монахиня по определению могут практиковать подобную степень добродетели. Иначе говоря, *lobha* — загрязняющий, ведущий к насилию и вызывающий связанность пороков. Данный вывод основан на анализе ТС, где алчность выступает синонимом нечистоты, а свобода от *lobha* понимается в качестве *śauca*, причем автор сутры делает акцент на необходимости подавления страстей, которые приводят к притоку кармического вещества. Таким образом, ясно, что демаркационная линия, разделяющая чистоту и нечистоту, проходит между жизнью домохозяина-мирянина и монаха.

У.Дж. Джонсон высказал предположение, что трактовка понятия «чистота» в ТС полемически направлена против брахманского представления о чистоте и дхарме. Согласно его мнению, джайны дали новую интерпретацию термину *śauca* с целью показать, что подлинно чистыми являются только они, джайны, тогда как брахманы, поддавшись жадности, представляют собой антитезу чистоте, несмотря на их претензии на ритуально-религиозное и моральное превосходство. В том

и другом случае нечистота ведет в дальнейшем к кармической связанности, разница же заключается в том, как определяется «чистота». Торжественные жертвоприношения (*śrauta yajñā*) брахманов основаны на насилии (*himsā*), следовательно, они не чисты. Насилие, тождественное нечистоте, вызывается алчностью, т.е. алчность есть результат жертвоприношений. А с аскетической точки зрения джайнов, брахманы, совершающие эти ритуалы, вдвойне нечисты, поскольку ведут жизнь домохозяев⁶⁶.

Поведение джайнских аскетов и в последующие века определялось ранними представлениями относительно условий, при которых происходит приток кармы. А сами условия рассматривались как результат психической активности. Если обычные миряне существовали в духовном пространстве между дополнительными и великими обетами, балансируя на грани тех и других, то аскет должен был придерживаться ригористической трактовки Пути Освобождения, не допускающей никаких послаблений и отступлений от чрезвычайно строгого сотериологического идеала. И эта базовая несовместимость двух религиозных путей лежала в основе попытки Умасвати пересмотреть ранне-джайнскую концепцию спасения.

* * *

Комментируя смешение ранних теоретических установок и новаций в джайнской доктрине, Э. Фрауваальнер делает вывод о том, что это является результатом фундаментальной приверженности учению, провозглашенному Махавирой⁶⁷. Поскольку Джина традицией считается всеведущим, его учение, однажды провозвещенное, не может быть изменено, и этот факт «объясняет многие архаические черты, которые консервируют систему»⁶⁸. Поэтому, по мнению Э. Фрауваальнера, в джайнской философии не остается никакой возможности для последовательного развития системы. При таких обстоятельствах нет ничего удивительного, считает австрийский индолог, в том, что «традиционно сделанная вручную догматика демонстрирует лакуны»⁶⁹, которые беспрепятственно заполняются фантастическими идеями. Иными словами, после Махавиры джайнская мысль была парализована необходимостью сохранения древнего наследия учения самого основателя в более сложных религиозных и философских обстоятельствах.

В общем диагнозе Э. Фрауваальнера, безусловно, есть доля правды, однако, как совершенно справедливо отмечает У.Дж. Джонсон, выше-

⁶⁶ Johnson W.J. Op. cit. С. 77.

⁶⁷ Fraeuwallner E. History of Indian Philosophy. Vol. II. Delhi, 1973. С. 213.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

приведенное заключение грешит некоторой несправедливостью в отношении джайнской мысли. По мнению ученого, ошибка Э. Фрауваальнера заключается в отделении религиозной веры и метафизических спекуляций от религиозной практики, австрийский индолог рассматривает джайнизм скорее как философию, а не как религию⁷⁰. У.Дж. Джонсон предлагает разводить два периода в формировании джайнского учения: «ранний джайнизм», отождествляемый им со шветамбарским канонам, и «джайнизм Умасвати», или «классический джайнизм». Первый период характеризуется английским индологом исключительно как аскетический путь к освобождению, который формулируется приблизительно в то же время, что и неортодоксальные системы (в особенности буддизм), частично как реакция на брахманскую религию, но в случае джайнизма, возможно, по большей части как «очищение» более раннего архаического аскетизма⁷¹. «Джайнизм Умасвати» принадлежит более широкому социальному миру в том смысле, что представляет собой попытку систематизировать, насколько это возможно, доктрину Махавиры для всего джайнского сообщества, и в первую очередь для мирской аудитории.

Тем не менее следует отметить, что и характеристика джайнизма, данная Э. Фрауваальнером, в некоторой степени справедлива. Австрийский индолог прав в том, что джайнская система изначально более консервативна (по сравнению с буддизмом, например). Ибо в доктрине Махавиры уже на момент создания шветамбарского канона существовал ряд четко прописанных теоретических положений, игнорировать которые означало бы поставить себя вне рамок ортодоксии (что невозможно в том же буддизме) и стать еретиком. Но были и теоретические лакуны или невнятно сформулированные тезисы, которые оказались слабым звеном джайнской доктрины в полемике с различными оппонентами. Нам представляется, что развитие учения джайнов шло в первую очередь именно в этом направлении. Правда, при этом джайнские мыслители, влекомые логикой рассуждения, иногда подходили к самой черте ортодоксии и оказывались на грани ереси, как это произошло, например, с Кундакундой⁷². Однако формулировок, ведущих к откровенной конфронтации с догматикой, джайнские мыслители, в том числе и Кундакунда, не давали, балансируя на тонкой грани между гетеродоксией и приверженностью учению Махавиры.

⁷⁰ Johnson W.J. Op. cit. С. 79.

⁷¹ В поддержку своего последнего тезиса У.Дж. Джонсон ссылается на мнения А.Л. Бэшема и Р. Уильямса. См.: Basham A.L. History and Doctrine of the *Ājīvikas*. London, 1951; Williams R. Jaina Yoga: A Survey of the Medieval *Srāvakācāras*. L., 1963. С. 2–6.

⁷² Более подробно см. нашу монографию, посвященную учению Кундакунды: Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. С. 57–142.

С другой стороны, отчасти справедлива и оценка У.Дж. Джонсона, данная им позиции Э. Фрауваальнера, поскольку при анализе того или иного учения необходимо учитывать, о каком уровне данной системы идет речь. Нам представляется, что в контексте данной полемики английского и австрийского индологов было бы уместным обратиться к выдвинутой петербургскими индологами В.И. Рудым и Е.П. Островской теории структурного полиморфизма, которую они использовали при анализе буддизма и синкретической школы ньяя-вайшешика. Они предложили разделять три уровня функционирования системы (в частности, буддизма): религиозной доктрины, психотехники (т.е. буддийской йоги) и собственно философии⁷³. Данная трехуровневая схема вполне применима и к джайнскому материалу, ибо в нем наличествуют и религиозная доктрина, и совокупность особых йогических психотехнических практик, и метафизическая спекулятивная система. Безусловно, джайнская доктрина развивалась на протяжении веков, полемизируя с различными представителями ортодоксальных даршан и буддизма. Необходимость отстаивать свои собственные позиции по вопросу трактовки сущности духовной субстанции, состояния всеведения и т.д. вынуждала джайнских теоретиков тщательно продумывать постулаты теории Махавиры и давать более четкие и взвешенные формулировки. Однако этот процесс характеризует развитие любой философско-религиозной системы в Индии, и не только. Выделение различных уровней функционирования какой-либо системы позволяет нам сконцентрировать внимание на том или ином аспекте традиции, более рельефно его выделить и описать в целях научного исследования. При этом не следует забывать, что в условиях реальной жизни самого сообщества той или иной традиции все эти искусственно вычленяемые уровни функционируют в неразрывном единстве.

При изучении ТС нельзя оставлять без внимания и то обстоятельство, что трактат Умасвати написан на санскрите, а не на пракрите — языке канона⁷⁴. Автор сутры, очевидно, предназначал это сочинение не только своим единомышленникам, но и потенциальным оппонентам, т.е. читателям, принадлежавшим к другим школам и направлениям индийской философии и полемизировавшим с джайнскими учителями по ряду принципиальных вопросов метафизики. Начиная с Умасвати джайнская философская традиция выходит на широкую историческую арену борьбы различных школ индийской философии за влияние на умы мыслящих и сердца верующих.

⁷³ Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

⁷⁴ Впрочем, на различных пракритах писали такие джайнские (в первую очередь дигамбарские) авторы, как Кундакунда и Немичандра, о которых речь пойдет ниже.

Умасвати

Таттвартха-адхигама-сутра

Глава 1

samyagdarśanaññānacāritrāṇi mokṣamārgaḥ || 1 ||

1. Путь Освобождения — [это] правильное видение, знание, поведение

Согласно Тб: «здесь „правильный“ используется в значении „похвальный“ или „достойный уважения“». «Видение [есть] вера. Неотклоняющееся видение, восприятие всех объектов с помощью индрий и „не-индрии“ — это правильное видение. [Или] правильное видение — похвальное видение. Или правильное видение — пригодное видение. То же [самое относится к] знанию и поведению». Слово «пригодный» означает «пригодный для достижения освобождения». «Не-индрия» — ум (*manas*) и инстинктивное начало (Тб 1.14).

Дигамбарский комментарий Сс Пуджяпады поясняет, что «смысл атрибута „правильный“ у видения означает веру в объекты на основе подлинного понимания категорий. Постижение, посредством которого схватываются категории „душа“ и т.д. такими, какие они есть сами по себе, называется „правильным знанием“. Характеристика „правильный“ значит „свободный от заблуждения, сомнений и ошибок“. Правильное поведение [ведет к] прекращению активности, [являющейся] причиной усвоения кармы знающим [человеком], стремящимся уничтожить причину сансары».

Дж.Л. Джайни отмечает, что «каждое из этих трех может быть рассмотрено с точки зрения трех аспектов, т.е. объекта, субъекта и средства. Например, в правильной вере есть верующий, то, во что он верит, и средство веры. Точно так же в правильном знании есть знающий, познаваемое и средство познания, и в правильном поведении мы имеем последователя поведения, собственно поведение и способ поведения»¹.

Один из наиболее авторитетных знатоков джайнизма, джайн, принадлежащий к шветамбарской ветви и автор одного из последних переводов ТС на европейские языки Н. Татиа, дает несколько модерни-

¹ *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Ed. by J.L. Jaini. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains). Vol. 2. С. 3. Далее — *Jaini J.L.*

зированной трактовку термина *samyagdarśana*, который он понимает как просветленное мировидение/мировосприятие. Для него *samyagdarśana* означает такое мировидение, которое видит многое и единое².

Джайнские авторы (в частности, современный пандит Сукхалалджи Сангхави³ в своем «Комментарии на „Таттвартха-сутру“» Вачаки Умасвати⁴, часть 1), объясняя сутру Умасвати, подчеркивают, что нет никакой принципиальной разницы между освобождением и тремя жемчужинами. Термин *darśana* употребляется в джайнской философской традиции в значении и «веры», и «интуиции», что и иллюстрирует следующая сутра:

tattvārthaśraddhānaṁ samyagdarśanam || 2 ||

2. Правильное видение — вера в категории реальности.

Тб: «Это **правильное видение** — вера в категории реальности, [т.е.] вера в категории и „реальности“, или вера в „реальности“ как таковые. „Как таковые“ означает „в соответствии с природой“, „истинно“. **Реальности** — душа и т.д., как говорится ниже. Именно они и есть «реальности». Речь идет о вере именно в них. Вера в категории реальности, [или] правильное видение, — есть именно то, что, существуя, проявляет признаки: спокойствие, понимание, бесстрашие, сострадание».

Пуджьяпада в своем комментарии идет путем объяснения термина *tattva*: «Слово *tattva* (реальность) обозначает общее существительное. Как так? *tat* — местоимение, местоимение же относится к общему, поэтому его значение „тот-ность“ (реальность). Каков [же его смысл]? Оно значит: „то, как оно установлено [на самом деле]“. Словосочетание *tattvārtha* [может быть] истолковано [двумя способами]: как *tattve-nārtha*⁴ (категории вместе реальностью), т.е. сущность описывается вместе с проявлениями, поскольку они неразделимы, [или же как] *tattvamevārtha*⁵ (категории и есть „реальность“). **Правильное видение — вера в категории реальности** понимается [именно как] вера в категории реальности, и называются категории реальности — душа и т.п.».

Дж.Л. Джайни поясняет, что правильное видение, или праведность (*samyaktva*), бывает двух видов: страстная вера (*sarāgasamyaktva*) и бесстрастная вера (*vitārāgasamyaktva*). Первая характеризуется четырьмя аспектами: спокойствием (*praśama*), т.е. бездействием кармы, вызы-

² *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. That Which is. Transl. by N. Tatia. Delhi: Motilal Banarsidas, 2007. С. 5. Далее — *Tatia N*.

³ *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. С. 4–6. Далее — Sanghavi.

⁴ Первое слово сочетания стоит в инструментальном падеже, который может иметь значение «инструмента», «то, посредством чего» или «то, вместе с чем».

⁵ Первое слово сочетания стоит в номинативе.

вающей заблуждения и страсти; страхом (*samvega*) мирского существования в пяти циклах странствования (природа, место, время, состояние сознания, состояние существования); состраданием (*anukampā*) ко всем живым существам; и верой (*astikya*) в душу, не-душу и т.д.⁶.

tannisargādadhigamādvā || 3 ||

3. Оно врожденно или [достигается] постижением.

Тб: «...врожденно имеет синонимы: „естественно“, „из внутренней природы“, „без чуждых наставлений“. ...«Постигание» означает изучение, священные книги, признаки, слушание, ученичество, наставление».

Сс утверждает, что «*nisarga* означает природу или внутреннюю предрасположенность, *adhigama* есть знание объектов».

Дж.Л. Джайни понимает *nisarga* как интуицию, независимую от наставления для других, тогда как *adhigama* понимается в качестве знания, обретаемого из внешних источников, т.е. через наставления других и чтения писаний. Соответственно этому выделяются внутренние причины появления правильного видения: *upaśama* — подавление кармы; *kṣayopaśama* — подавление-с-уничтожением, или частичное уничтожение и подавление действия кармы; *kṣaya* — уничтожение кармы, затемняющей видение (*darśana mohaniya*) и продуцирующей четыре страсти. Внешними же причинами проявления правильного видения выступают: *dravya* — природа, т.е. образы почитаемых архатов; *kṣetra* — место, т.е. зал поучения; *kāla* — время, т.е. время обретения освобождения вполнину меньше одного сансарного; *bhāva karaṇa* — причина проявления состояний сознания, причем последняя причина одновременно выступает пятым видом так называемых *labdhi* — обретений, каковых джайнская аскетическая традиция и насчитывает пять видов: 1) *kṣayopaśama* — подчинение-с-уничтожением; 2) *viśuddhi* — очищения; 3) *deśanā* — наставления; 4) *prayogya* — осведомленность; и 5) *bhāva karaṇa* — вышеупомянутые причины проявления состояний сознания⁷.

jivājivāsraṇabandhasaṃvaranirjarāmokṣāstattvam || 4 ||

4. «Реальности» — [это] душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка, уничтожение, освобождение.

В данной сутре приводится основная категориальная «сетка» джайнской философской доктрины, имеющая «онтологическо-соте-риологическую» (характеристика В.К. Шохина) специфику. Наряду со схемой, приведенной автором ТС и насчитывающей 7 категорий, в джайнской философии присутствует (например, в Стхс (445 b) и

⁶ Jaini J.L. С. 4–5.

⁷ Там же.

Уттс (28.14) шветамбарского канона и у дигамбарского учителя III–IV вв. Кундакунды) схема, состоящая из 9 понятий: к вышеперечисленным добавляются еще две категории — добродетель (*puṇya*) и порок (*pāpa*). Дигамбарский мыслитель IX в. Видьянанда в своем трактате *Tattvārthaśloka-vārttika* предложил иную версию категорий (*tattva*), каковых он насчитал шесть: душа (*jīva*), не-душа (*ajīva*), связанность (*bandha*), причина связанности (*bandha-hetu*), т.е. приток кармы; освобождение (*mokṣa*) и причины освобождения (*mokṣa-hetu*), т.е. остановка притока кармы и ее уничтожение⁸.

nāmasthāpanādravyabhāvatastannyāsaḥ || 5 ||

5. Их аспекты — имя, форма, субстанция и состояние.

Несмотря на то что данные параметры в сутре относятся в первую очередь к «реальностям», тем не менее они могут применяться к любому объекту феноменального мира как форме проявления той или иной «реальности» (например, душе или не-душе). Понятие «субстанция» детально рассматривается ниже в ТС 5.2. Под «состоянием» понимается любой способ проявления субстанции, подробнее см. ТС 2.1.

Пуджяпада в Сс определяет: «„Имя“ [есть] придание названия предметам безотносительно к [их] качествам по собственному желанию для удобства в общении между людьми. „Форма“ [есть] установление в вещах, [сделанных из] дерева, глины, в картинах „это есть то“. „Субстанция“ [есть] то, что воспринято через атрибуты, восприняло атрибуты, воспринимается через атрибуты или воспримет атрибуты. „Состояние“ [есть] то, что характеризует субстанцию в ее нынешних модусах».

Дж.Л. Джайни иллюстрирует эту сутру, применяя перечисленные в ней аспекты ко всем «реальностям», например, в отношении души это выглядит следующим образом: с точки зрения имени неодушевленному объекту может приписываться имя одушевленного и наоборот, а также одному предмету может даваться имя другого, например, корабль получает имя «Елизавета» или человек получает имя «Хилл» (англ. «холм») или «Фокс» («лисица»). Формой души может быть изображение или статуя Махавиры, а также фотография дорогого и почитаемого друга. С точки зрения сущности, душа может быть сиддхой или архатом, т.е. реализовать, проявить свою подлинную природу и достичь освобождения. По отношению к своим состояниям душа может именоваться только человеческой душой, или мирской, или освобожденной и т.д.⁹.

Н. Татиа (так же как и С. Сангхави¹⁰) понимает *sthāpanā* как символ: «объект, например статуя или картина, может интерпретировать-

⁸ Tatia N. *Jaina Philosophy — Jainism*. Ed. by G. Singh. Patiala, 1975. С. 14.

⁹ Jaini J.L. С. 10–11.

¹⁰ Sanghavi. С. 12.

ся, как если бы это была душа, т.е. душа только символически»¹¹. Далее он интерпретирует *dravya* как потенциальность, возможность — душа человека может быть (т.е. обладает такой возможностью) воплощена в теле бога в прошлом или будущем. Соответственно, *bhāva* понимается как актуальность — наличное воплощение души в настоящем времени.

pramāṇanayairadhigamaḥ || 6 ||

6. [Их] постижение [происходит]

с помощью источников познания и «точек зрения»;

Определение источников познания дано ниже: ТС 1.9–10. Виды точек зрения рассматриваются в ТС 1.34–35. Однако в ТС не приводится семичленное предикцирование (*saptabhāṅga*) объектов, которое также относится к теории точек зрения. Суть этого подхода заключается в описании всякого объекта или явления с семи позиций: 1) некоторым образом есть (*syād asti*); 2) некоторым образом не есть (*syād nāsti*); 3) некоторым образом есть и не есть (*syād asti ca nāsti ca*); 4) некоторым образом неопишуема (*syād avaktavyam*); 5) некоторым образом есть и неопишуема (*syād asti ca avaktavyam ca*); 6) некоторым образом не есть и неопишуема (*syād nāsti ca avaktavyam ca*); 7) некоторым образом есть, не есть и неопишуема (*syād asti ca nāsti ca avaktavyam ca*). Эти семь позиций упоминаются в шветамбарском каноне и в трактате из Corpus Cundacundae «Панчастикая-сара» (14).

Дигамбарский комментарий Сс отсылает к традиции, в которой говорится, что «источник познания охватывает всё, точка зрения же охватывает не всё. [Существуют] два вида точек зрения: точка зрения субстанции и точка зрения модусов. С точки зрения модусов следует постигать состояние, остальные три [аспекта] следует постигать с точки зрения субстанции в силу ее всеобщности. Точка зрения субстанции имеет предметом своего применения субстанцию, точка зрения модусов имеет предметом своего применения модусы».

nirdeśa svāmitvāsādhanaḥ dhikaraṇasthitividhānataḥ || 7 ||

7. [а также с помощью] определения,

[исследования] принадлежности, [причины] возникновения,

носителя, продолжительности [существования],

видов [объекта познания];

Тб: «А также посредством „определения“ и т.д. осуществляется постижение. Каким же образом? Что [означает, например,] „определение“ [по отношению] к душе? — „Подавление“ и остальные состояния, как сказано (ТС 2.1), относятся к субстанции „душа“».

¹¹ Tatia N. С. 7.

Пуджяпада поясняет каждый термин: «„Определение“ — описание собственной природы; „принадлежность“ — обладание; „возникновение“ — причина появления; „носитель“ — местонахождение; „продолжительность“ — длительность; „вид“ — подразделения».

Дж.Л. Джайни рассматривает эти шесть позиций на примере правильного видения: (1) определение: правильное видение — это видение вещей такими, какие они есть; (2) принадлежность: видение существует в душах, наделенных умом и способных обрести освобождение; (3) возникновение — причины появления правильного видения могут быть внешними и внутренними. К первым относятся память о прошлых рождениях, способность выносить сильную боль, медитация перед образом Джини или тиртханкаров и обретение сверхъестественных способностей небесных существ, а также знание писаний и наставлений. Ко второму типу относится остановка действия кармы, затемняющей правильное видение и вызывающей четыре основные страсти: гнев, гордыню, лживость и алчность; (4) носителем выступает душа как таковая; (5) наименьшая продолжительность существования правильного видения в душе составляет одно мгновение, максимальная — вечность; (6) существует три вида объектов познания, под которыми в данном случае понимаются три основные причины проявления правильного видения (см. выше коммент. на сутру 3)¹².

Н. Татиа, поясняя эту сутру в контексте рассмотрения духовной субстанции, говорит, что душа как субстанция может быть определена различными состояниями, такими как подавление кармы, уничтожение или частичное подавление и частичное уничтожение. Душа обладает просветленным мировидением/мировосприятием (так Татиа понимает слово *darśana*) как своим естественным, необходимым атрибутом. Причиной просветления души может быть спонтанное озарение или обучение. Носителем такого мировидения является сама душа, длительность зависит от конкретной души — у некоторых она имеет начало и конец, у других — лишь начало, но бесконечна. А разновидности просветленного мировидения определяются тем, что душа просто подавляет карму, или частично подавляет и частично уничтожает, или же полностью уничтожает карму, препятствующую всевидению¹³.

satsaṁkhyākṣetrasparśanakālāntarabhāvālpabahutvaiśca || 8 ||

**8. и с помощью [изучения таких характеристик, как]:
сущность, число, место, распространенность, время,**

¹² Jaini J.L. С. 15–16.

¹³ Tatia N. С. 8–9.

**промежуточное [существование], состояние [сознания],
малость, множество.**

Сс поясняет: «„Сущность“ определяется как существование; „восхваление“ и другие значения здесь не имеются в виду. „Число“ — перечисление классов; „место“ — местопребывание в настоящее время; „распространенность“ — странствование в трех временах. „Время“ бывает двух видов: обыденное и главное. Их описание дается далее. „Промежуточное [существование]“ — временное пребывание; „состояние [сознания]“ — подавляющее [карму видение] и другие характеристики; „малость“ и „множество“ — разделение на основе сравнения друг с другом».

Дж.Л. Джайни предлагает рассмотреть с помощью вышеперечисленных восьми характеристик душу: сущность души — сознание, которое не присутствует ни в какой другой субстанции. Сознание наличествует в душе во всех формах ее существования. Число душ — бесчисленно. Место — повсюду в мире. Распространенность — по всему миру. Время существования души — вечность. Промежуточное существование души — между последним и последующим воплощением. Качество — это пять состояний души (см. ТС 2.1). Количество — сравнительная характеристика, например, душ, воплощенных в растительном мире, больше, чем душ, населяющих воздух, и т.д.¹⁴.

***matiśrutāvadhimanaḥparyāyakevalānījñānam* || 9 ||**

**9. Знание [подразделяется на] чувственное,
[знание] из писаний, ясновидение, телепатия, всеведение.**

Чувственное знание, к которому традиция относит и логический вывод, разъясняется в сутрах 13–19, из писаний — в сутре 20 и комментарии на нее; ясновидение — 21–23; телепатия — сутры 24–25; всеведение — в сутре 30. Дж.Л. Джайни замечает в связи с этой сутрой, что синонимами знания из писаний (*śruta*) выступают *āpta vacana* — авторитетная речь, *āgama* — агама, *upadeśa* — наставление, *aitihasa* — традиция, *āmnāya* — проповедь, *pravacana* — изложение [учения], *jina vacana* — речь Джини¹⁵.

***tatpratīṇe* || 10 ||**

10. Это источники [истинного] познания.

Таковы признаваемые джайнской теорией познания источники достоверного знания. Данный список праман отличается от того, что принято в других школах индийской философии. Например, чарваки признавали только непосредственное восприятие, вайшешика — воспри-

¹⁴ Jaini. J.L. С. 17.

¹⁵ Там же. С. 19.

ятие, вывод, память и интуитивное познание; ньяя — интуицию-восприятие, вывод, сравнение и устное свидетельство; санкхья, йога, миманса и ранняя веданта — восприятие, вывод и свидетельство. Поздняя веданта добавила к трем вышеперечисленным еще импликацию, сравнение и отрицание. Учение о праманах в рамках буддийской философской традиции варьировалось в зависимости от той или иной школы¹⁶.

ādye parokṣam || 11 ||

11. Два первые — опосредованные.

В комментарии Тб уточняется: «чувственное знание и знание из писаний являются опосредованными... благодаря рассмотрению через сигналы. Речь здесь идет о сигналах, [идуших] от индрий и не-индрий. Знание из писаний [приобретается] как от первого (т.е. чувственного. — Н.Ж.), так и от знания чужих наставлений».

Пуджяпада задается вопросом: почему чувственное и знание из писаний считаются опосредованными? И сам же дает ответ, ссылаясь на традицию: «в силу зависимости от других, ведь говорится: „чувственное знание [обретается] посредством индрий и не-индрий“, а также: „знание из писаний — не-индрий“».

Дж.Л. Джайни поясняет, что в данной сутре чувственное знание относится к опосредованному (*parokṣa*) из-за своей связи с органами чувств (включая ум), но в последующей джайнской традиции такое понимание не удержится, и большинство позднейших джайнских мыслителей будут рассматривать, как и все школы индийской философии, чувственное знание в качестве непосредственного¹⁷.

pratyakṣamanyat || 12 ||

12. Остальные — непосредственные.

Тб: «Некоторые полагают, однако, что источники познания — это логический вывод, сравнение, священный текст, аналогия, основание [умозаключения], отрицание и прочее. Как же так? Здесь утверждает-ся: все это включается в чувственное и в знание из писаний, поскольку сигналы связаны с индриями».

matih smrtih sañjñā cintābhinibodha ityanarthāntaram || 13 ||

13. Чувственное [знание], память, представление, мысль, распознавание — синонимы.

Сс дает разъяснения по поводу этих синонимов: «**чувственное [знание]** — понимание, **память** — памятование, **представление** —

¹⁶ Подробнее об источниках познания в различных школах см.: Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. М., 1956.

¹⁷ Jaini J.L. С. 20.

[акт] представления, мышление — *мысль, распознавание* — рассуждение».

Дж.Л. Джайни приводит синоним «представления» (*saṃjñā*) — *pratibhijñāna*, понимаемого как распознавание, т.е. память о воспринятом ранее предмете, соотносимая с тем объектом, который в данный момент находится в сфере восприятия органами чувств. Для «мысли» (*cintā*) синонимичным является «рассуждение» (*tarka*), а для «распознавания» (*abhinibodha*) — «вывод» (*anumāna*). Все перечисленные в данной сутре формы чувственного знания в процессе познания образуют последовательную цепь актов, каждый последующий из которых базируется на предшествующем. Например, мы помним N, потому что видели его. Мы узнаем его картины, поскольку помним его, и его картины как бы перед нами. Это представление, основанное на нашей памяти о N, которая, в свою очередь, базируется на предшествующем восприятию. Суждение основано на представлении, а на основе суждений выстраивается умозаключение¹⁸.

tadindriyānindriyanimittam || 14 ||

**14. Оно [определяется] сигналами индрий
и «не-индрии» [таким образом]:**

В Тб поясняется: «Таким образом, чувственное знание [бывает] двух видов: посредством сигналов от индрий и посредством сигналов от не-индрии. Здесь „сигналы индрий“ — [это] осознание и четыре остальных [ощущения, возникающих] только при [воздействии] пяти соответствующих специфических раздражителей. А сигналы не-индрии — [это] деятельность ума и инстинктивное восприятие». А шветамбарский автор Сиддхасена Ганин в «Таттвартха-дипика» (далее ТД) комментирует уже Тб: «„Инстинктивное“ — нерасчлененная форма [знания], где не опираются ни на сигналы осознания и других индрий, ни на [сигналы] ума. Единственный признак появления этого знания — подавление-с-уничтожением „покрова“ [кармы], затемняющей чувственное [знание]. Как познание валлатхами и прочими [животными] неслышного приближения нивры и подобных [хищников] не [обусловлено] сигналами осознания или сигналами ума, точно так же именно подавление-с-уничтожением „покрова“ [кармы], затемняющей чувственное [знание], вызывает сигналы инстинктивного восприятия». Под «инстинктивным восприятием» джайнскими авторами понимается в данном случае не ясновидение или телепатия, являющиеся особыми способами познания, а нечто, непосредственно относящееся к чувственному схватыванию-восприятию объекта.

¹⁸ Jaini J.L. С. 21.

Дигамбарский комментарий приводит объяснение, что есть «не-индрия»: «Не-индрия, ум, внутренний инструмент — есть синонимы. Как это может быть использовано для обозначения ума, который также является признаком души? Отрицание „не-“ использовано в значении „слегка“ или „немного“. „Не-совсем-индрия“ называется „не-индрия“... Индрии воспринимают объекты в ограниченном объеме, и они делают это в течение длительного времени. Но ум не похож на них. Хотя ум является признаком души, он ни распознает объекты в ограниченной сфере, ни [делает] это долго. Это внутреннее чувство. В распознавании добра и зла, в памятовании и т.д. ум не зависит от индрий. Точно так же ум не виден внешне, подобно глазам и т.п. Поэтому он называется внутренним органом».

avagrahehāvāyadhāraṇāḥ || 15 ||

**15. восприятие [объекта] в общих чертах,
[предварительное] усилие, распознавание образа,
удержание [в памяти].**

Под первым в джайнской гносеологии понимается первичное ощущение и восприятие объекта, когда объект просто осознается как данный объект: стол воспринимается как стол, а не шкаф. Так, Пуджьяпада приводит детальное разъяснение эпистемологических терминов данной сутры: «Первое схватывание объекта при контакте органов чувств и объекта [есть] восприятие в общих чертах. При контакте объекта и органов чувств возникает видение, и последующее схватывание предмета [есть] восприятие в общих чертах, подобно тому как: „я вижу нечто белое“. Это [схватывание цвета есть] восприятие в общих чертах. Стремление узнать особенности воспринятого в общих чертах объекта — предварительное усилие, подобно тому как [возникает вопрос:] „этот белый цвет — флаг или цапля?“ Определение особенностей объекта как он есть — распознавание [образа]. Поднятие и опускание крыльев, хлопанье и т.д. [говорит о том, что] это — цапля, а не флаг. Причина запоминания прежде познанного — удержание в памяти, подобно тому как: „это та самая цапля, что я видел сегодня утром“. Это восприятие в общих чертах и другие [акты познания] разъяснены в порядке их возникновения».

Дж.Л. Джайни отмечает, что синонимом к «восприятию в общих чертах» (*avagraha*) выступают «схватывание» (*grahaṇa*), «восприятие» (*avadhāraṇa*) и «видение» (*ālocana*). Второе понятие в этой сутре, «[предварительное] усилие» (*ihā*), обозначает распознавание деталей предмета восприятия и ощущения. Синонимами к нему являются «рассуждение» (*tarka*), «рассмотрение» (*parikṣā*), «размышление» (*vicāraṇā*) и «желание познать» (*jijñāsā*). Распознавание образа (*āvāya*) связа-

но с вынесением суждения о воспринимаемом предмете и выделении из класса предметов познания вообще, что может быть описано также с помощью терминов «выделение» (*apagama*), «отделение» (*apanoda*, *apanutti*), «разделение» (*apaviddha*). Удержание в памяти (*dhāraṇa*) соотносится с «определением» (*niścaya*), «постижением» (*avabodha*) и «пониманием» (*avagama*)¹⁹.

bahubahuvidhaksīprāṇiḥsṛtānuktadhruvāṇām setārāṇām || 16 ||

16. [Эти ступени могут относиться ко] многим, разнообразным, быстрым, скрытым, невыразимым, продолжительным или [им] противоположным

Сс дает следующие определения: «Слово „многие“ подразумевает и число, и массу из-за отсутствия указания [на что-то одно]. „Число“ обозначает цифры, подобно: один, два, много. Масса понимается как „много риса“, „много супа“; „разнообразные“ обозначает „виды“; „быстрый“ подразумевает „немедленно“; „скрытый“ означает частично скрытую, частично видимую вещь; „невыразимый“ подразумевает „непроявленный“; „постоянный“ подразумевает „такой, какой есть“; „противоположные“ подразумевает противоположные характеристики».

Дж.Л. Джайни дает сходный комментарий, отмечая, что можно выделить 12 различных позиций рассмотрения объектов: многие или единичные относительно количества или качества объекты — толпа людей, стог сена или, наоборот, один человек и стакан воды; разнообразные или однообразные по виду — человек с собакой или стадо овец; быстрое или медленное восприятие — полная скорость машины или ползущая улитка; восприятие скрытого или явленного — корабль на линии горизонта или раскрытая книга на столе; невыразимое или выразимое в слове описание объекта; продолжительное или мимолетное восприятие — восприятие горы или огня. Таким образом, насчитывается 12 позиций восприятия объектов, которые могут также относиться ко всем четырем видам чувственного знания и в целом составлять 48 видов знания, относящихся к одной индрии. А если рассматривать это знание по отношению ко всем средствам познания, то общее число видов чувственного знания составит 288²⁰.

arthasya || 17 ||

17. объектам.

Указанные 288 видов чувственного знания относятся только к тем объектам, которые доступны осязанию, обонянию, зрению, слуху и вкусу, т.е. к определенным объектам.

¹⁹ Jain. J.L. C. 22–23.

²⁰ Jaini J.L C. 23–24.

Пуджяпада видит в этой сутре скрытую полемику с другими философскими школами, но не поясняет, с какими именно: «Некоторые оппоненты полагают, что индрии контактируют лишь с цветом и другими качествами и воспринимают только их. Однако это не так: цвет и другие нематериальные качества не могут контактировать с индриями. [Возражение:] в таком случае было бы невозможно [утверждать:] „я увидел цвет“ или „услышал звук“. [Тем не менее это] происходит. Как же так? [Ответ:] то, что воспринимается через модусы, есть объект, т.е. субстанция, она вступает в контакт с индриями, а цвет и другие качества неотделимы от нее. Так обстоит дело в обыденной практике».

vyāñjanasyāvagrahaḥ || 18 ||

18. Восприятие в общих чертах неопределенного [объекта]

Четыре основных вида чувственного знания имеют отношение только к четко определяемым объектам. Что касается неопределенных объектов, то в этих случаях происходит только первый вид чувственного познания, но не имеют место три остальных этапа: предварительное усилие, распознавание образа, удержание в памяти.

Дигамбарский комментатор проводит различие между восприятием в общих чертах определенного (*arthāvagraha*) и неопределенного объектов (*vyāñjanāvagraha*): «это подобно новому глиняному сосуду: как обрызганный двумя-тремя каплями воды он не становится совершенно мокрым, но лишь когда снова и снова обрызгивается, делается мокрым, так и материя в виде звука и в других [проявлениях] воспринимаемая два-три мгновения не различается слухом и другими индриями, но лишь воспринимаемая снова и снова становится различимой».

na cakṣuranindriyābhyām || 19 ||

19. не[возможно] зрением и умом.

В тексте стоит слово *anindriya*, досл. «не-индрия», под которым в джайнской теории познания понимается ум.

В Тб (1.15) отмечается, что восприятие в общих чертах относится только к осязанию, слуху, вкусу и запаху, тогда как зрение и ум начинают работу сразу со второй ступени восприятия. Общее количество видов восприятия неопределенных объектов составляет, по подсчетам джайнских теоретиков, 48, это предметы, доступные 4 остальным органам чувств в отношении 12 позиций рассмотрения (см. коммент. на сутру 16). Таким образом, полное число типов восприятия всех объектов, как определенных, так и неопределенных, составляет 336²¹.

Пуджяпада объясняет невозможность одновременного восприятия в общих чертах зрением и умом так: «из-за отсутствия непосредствен-

²¹ Jaini J.L. С. 25.

ного контакта. Глаз воспринимает объект, не вступая в непосредственный контакт с подходящим объектом, находящимся поблизости и освещаемым внешним светом, также и ум. Поэтому в этом случае нет восприятия в общих чертах».

śrutaṁ matipūrvam dvyānekadvādaśabhedam || 20 ||

20. Чувственное [знание] предшествует [знанию] из писаний, [которое бывает] двух, нескольких и двенадцати видов.

Знание из писаний относится к знанию, во-первых, *aṅga praviṣṭa* — 12 канонических текстов класса аṅг, и, во-вторых, *aṅga bāhya* — различных внеканонических писаний (многообразное). Затем знание из писаний может подразделяться на словесное, понятийное (*akṣarātmaka, śabdajñāna*) и несловесное, символическое (*anākṣarātmaka, liṅga-janya*). Первый вид этого знания возможен только у разумных существ, тогда как существа, лишенные разума, имеют только второй вид знания.

bhāvapratyayo vadhīdevanāraṁkānām || 21 ||

21. Обусловленное рождением ясновидение [бывает] у обитателей ада и божеств.

Обитатели ада и боги имеют естественное ясновидение до конца своей жизни точно так же, как люди и животные имеют чувственное знание и знание из писаний. Последние этим существам тоже присущи.

Пуджяпада отмечает, что «птицы летают в небе по причине рождения, а не в силу обучения. Так и у богов и обитателей ада [ясновидение] появляется не в силу обетов, воздержания и других [деяний], поэтому и говорится: *обусловленное рождением*. В противном же [случае] это состояние обретали бы все обычные существа без различия, однако считается, что существуют различные уровни ясновидения. [В сутре] „у богов и обитателей ада“ это ясновидение относится лишь к воспринявшим правильные взгляды. [Вопрос:] почему? [Ответ:] из-за употребления [слова] *ясновидение*, ибо в случае с наделенными ложными взглядами говорится „обрывочное ясновидение“».

kṣayaopabātanimittaḥ ṣaḍvikalpaḥ ṣeṣāñām || 22 ||

22. У остальных по причине подавления-с-уничтожением [кармы может быть] шесть разновидностей.

Шесть возможных разновидностей знания таковы: сопровождающее ясновидение (*anugāmi*) и сопровождающее душу в следующем воплощении; не-сопровождающее ясновидение (*ananugāmi*), которое теряется при новом воплощении; увеличивающееся (*vardhamāna*); уменьшающееся (*hiyamāna*); устойчивое (*avasthita*) и изменчивое

(*anavasthita*). Кроме того, ясновидение бывает трех типов: изменчивое частичное (*deśāvadhi*), могущее быть ложным; высшее (*paramāvadhi*) и полное ясновидение (*sarvāvadhi*). Два последних всегда истинны и характеризуются неизменностью и устойчивостью.

Пуджяпада иллюстрирует шесть видов следующим образом: «Первое ясновидение сопутствует обладающему им подобно тому, как свет сопутствует солнцу; второе — не сопутствует, подобно пропущенному мимо ушей безразличным человеком ответу на вопрос; третье ясновидение разрастается с начального уровня до неисчислимых миров в соответствии с чистотой активности [сознания], правильным видением и другими добродетелями, подобно возникшему из-за трения кусков дерева среди кучи сухих листьев как топлива быстро распространяющемуся огню; четвертое ясновидение уменьшается до размера „ангула“ в соответствии с уменьшением правильного видения и последующей омраченной активности [сознания]; пятое ясновидение, раз возникнув, пребывает неизменным в соответствии с правильным видением и другими добродетелями подобно признаку, существующему до самой смерти или обретения всеведения; последнее ясновидение неустойчиво, словно вздымаемые ветром волны, оно увеличивается или уменьшается в зависимости от увеличения или уменьшения правильного видения и других добродетелей с последующей активностью [сознания]».

rjuvipulamati manāḥparyāyaḥ || 23 ||

23. Телепатия [бывает] прямая и полная.

Дигамбарский комментарий Сс свидетельствует, что «прямая телепатия по времени простирается минимум на 2–3 рождения души, максимум — на 7–8 прошлых или будущих уровней существования; в пространстве — минимум гавьюти, максимум — вплоть до йоджаны²², но не более. Второй [вид телепатии] простирается по времени минимум на 7–8 рождений, максимум — на неисчислимые уровни существования; в пространстве — минимум на йоджану, максимум — вплоть до пределов Манушоттары²³, но не более».

Дж.Л. Джайни отмечает, что прямая телепатия (*rjuvipulamati*) — это простое и прямое знание сложных ментальных конструкторов сознания, включающих прошлые, настоящие и будущие мысли, образы и представления. Она относится к образам и формам мысли о троякой активности тела, речи и ума, которая имеет место в сознании других

²² Гавьюпати — мера длины, равная пути, который способна пройти корова не останавливаясь, около 2 миль. Иоджана — приблизительно 13–15 км.

²³ Манушоттара — предел обитания людей в мировой космологической картине джайнизма. Более подробно о мироустройстве см. далее, гл. 3.

людей. Кроме того, прямая телепатия включает в себя знание предметов и материальных объектов прошлого, настоящего и будущего, а также мысли любой души в настоящем. Полная (*vipulamati*) телепатия включает в себя знание всех мыслей, которые были в прошлом и будут в настоящем²⁴. Полная телепатия обеспечивает более полное и глубокое познание, нежели прямая телепатия.

viśuddhyapratipātābhyām tadviśeṣaḥ || 24 ||

24. Различие между ними в чистоте и устойчивости.

viśuddhikṣetrasyāmi viśayodhyāt vadhi manaḥ paryāyaḥ || 25 ||

25. Ясновидение и телепатия различаются чистотой, «полем», носителем и объектом.

Телепатия более отчетливое знание, чем ясновидение, и радиус действия ее неограничен. Ясновидением могут обладать не только люди, но и животные, боги, обитатели ада, а телепатией — только люди. Относительно объектов этих двух сверхъестественных видов познания см. ниже, сутры 27, 28.

Пуджяпада поясняет разницу между двумя видами знания: «**чистота** — ясность; **поле** — место, где сейчас находятся объекты; **носитель** — обладатель; **объект** — познаваемое. В отношении них телепатия чище ясновидения. [Вопрос:] почему? [Ответ:] в силу тонкости объектов. О пространстве рассказано. Объект разъясняется [далее]. Здесь же говорится о носителе. Это относится к обладателям достоинств высокого поведения начиная со ступени „невнимательного [самоконтроля]“ и заканчивая „уничтожением страстей“. [Телепатия] появляется лишь у обладающих улучшающимся поведением, но не у обладающих ухудшающимся поведением. И среди обладающих улучшающимся поведением [она] возникает лишь у обретших одну или более из семи видов сверхъестественных способностей. И [даже] не среди всех обладающих сверхъестественными способностями, а [только] у некоторых. Но ясновидение возникает на четырех уровнях [существования], различие между его видами [заключается в различии] его носителей».

matīśrutayornibañdhosarvadravyeṣvasarva paryāyeṣu || 26 ||

26. Чувственное [знание] и [знание] из писаний относятся ко всем субстанциям, но не ко всем модусам.

Понятие «субстанция» более подробно рассматривается далее в 5-й главе, сутры 1–5, 29–31, 38, 41.

²⁴ Jaini J.L. С. 28.

27. Ясновидение — к обладающим формой;

Пуджьяпада отмечает: «Под словами **к обладающим формой** понимаются материя и связанные материальной субстанцией души. Это ограничивает ясновидение только обладающими формой объектами, но не распространяется на бесформенные. И даже не ко всем обладающим формой — с целью соответствующего ограничения подразумевается: **но не ко всем модусам**».

tadanantabhāge manahparyāyasya || 28 ||

28. телепатия — к бесконечно малой их доле;

Ясновидение может воспринимать предметы, составляющие один атом, тогда как прямая телепатия воспринимает даже мельчайшую частицу атома, т.е. постигает его чрезвычайно тонкие свойства. А полная телепатия схватывает даже тончайшие грани объектов сознания²⁵.

Комментарий Тб отмечает: «...наделенный телепатией познает только бесконечно малую долю объектов ясновидения. Он знает большую часть проявлений оформленных субстанций, которые составляют содержание невидимого процесса мышления и относятся к сфере обитания людей». О районе, населенном людьми, см. ниже, ТС 3.10–37.

sarvadravyaparyāyeṣu kevalasya || 29 ||

29. всеведение — ко всем субстанциям и модусам.

Пуджьяпада считает: «Это [слово] **всем** относится к каждому члену [предложения]: **всем субстанциям, всем модусам**».

ekādīni bhājyāni yugapadekasminnācatubhyaḥ || 30 ||

**30. Одновременно [могут] присутствовать
от одного до четырех видов знания.**

У обычных душ в их сансарном существовании наличествует два вида знания — чувственное и из писаний, причем второе обусловлено первым. Те, кто, уничтожая кармические путы, продвигаются по Пути Освобождения, могут иметь различные виды телепатии и ясновидения. Всеведущий имеет только один вид знания — пятый, т.е. всеведение, поскольку остальные являются несовершенными и обусловленными сансарным существованием. Это же отмечает дигамбарский комментарий Сс: «Чувственное знание, знание из писаний, ясновидение и телепатия — четыре [вида], которые могут одновременно существовать в одной душе. Все пять видов знания не могут присутствовать вместе, так как всеведение пребывает само по себе без сопровождения».

²⁵ Jaini J.L. С. 29.

matīśrutāvadhayo viparyayaśca || 31 ||
**31. Чувственное, [знание] из писаний
и ясновидение [бывают] ложными**

Если адепт имеет ложные взгляды и верования, его знание не может называться «правильным». В этом случае знание характеризуется тремя факторами: сомнением (*sañśaya*), ошибочностью (*viparyaya*) и смешением, или нерешительностью (*adhyavāśya*). Однако ясновидение всегда несомненно. Телепатия и всеведение могут быть только истинными.

Пуджяпада для разъяснения данной сутры приводит следующий пример: «Это подобно молоку, сохранившемуся в горькой тыкве. Но вкус молока становится иным в случае нарушения оболочки, в которой содержится. Однако нет ошибки в восприятии объектов ложным чувственным знанием и т.д. Например, как человек правильного видения воспринимает форму, цвет и другие [качества], так же делает и человек ложного видения. Как человек правильного видения воспринимает форму, цвет и другие [качества] посредством знания из писаний и представляет их соответственно, так же делает и человек с ложным отношением посредством ложного знания писаний. И как человек с правильным отношением воспринимает материю посредством ясновидения, так же делает человек с ложным отношением посредством ложного ясновидения».

sadasatoraviśeṣādyadṛcchopalabadherunmattavat || 32 ||
**32. из-за неразличения сущего и не-сущего
и из-за произвольности ложного понимания.**

В Сс дается такое объяснение относительно причин ложного отношения: «Ложное отношение в существе производит ошибки трех видов — [ошибки в отношении] причины (*kāraṇa viparyaya*), тождества и различия [объектов] (*bhedābheda viparyaya*) и природы (*svarūpa viparyaya*) — даже когда схватывается цвет и другие [качества]. Первый вид, в отношении ошибки причины: некоторые утверждают, что причина цвета и других [качеств] — одна, нематериальная и постоянная. Другие считают, что атомы, составляющие землю, воду, огонь и воздух, принадлежат к различным видам, обладают четырьмя, тремя, двумя и одним свойством соответственно. Атомы одного вида составляют вещи, принадлежащие к одному классу. Одни говорят, что земля, вода, огонь и воздух являются четырьмя элементами, характеризующимися качествами цвета, запаха, вкуса и осязания. Их собрание образует только один тип атомов, называемый „восьмичастный“ (*aṣṭaka*). Другие же утверждают, что различные виды атомов, такие как земля, вода, огонь и воздух, характеризуются качествами тяжести, текучести,

горения и движения соответственно, производят объекты в мире. Ошибки в тождестве и различии следующие: например, некоторые полагают, что причина и следствие всецело различны или же [всецело] идентичны. Ошибки в отношении природы вещей иллюстрируются следующим образом: цвет и другие [качества] не имеют особенностей; цвет и другие [качества] существуют или не существуют; это только знание, которое принимает форму цвета и других [качеств], но нет никакого другого объекта, который был бы субстратом цвета и т.д. Подобным же образом благодаря проявлению ложного видения некоторые также дают выход отдельным частям воображения, которое противоречит чувственному знанию и выводу, и верят им. Следовательно, это — ложное чувственное знание, ложное знание писаний и ошибочное ясновидение. Но правильное видение способствует утверждению в восприятии субстанций такими, какие они есть в действительности. Поэтому возникает [правильное] чувственное знание, знание из писаний и ясновидение».

*naigamasamgrahavyavahāraṅjusūtraśabdasamabhirūḍhaivaṁbhūtā
nayāḥ || 33 ||*

**33. «Точки зрения» — охватывающая, общая, обыденная,
пространственно-временная, контекстуальная,
синонимическая, частная.**

В джайнской эпистемологии «теория точек зрения» занимает центральное место, поэтому авторы, в чьих трактатах присутствует эпистемологическая проблематика, уделяют значительное внимание данной доктрине. Сами точки зрения интерпретировались в рамках как джайнской философской традиции, так и индологической по-разному. Например, отечественный ученый В.К. Шохин дает такую интерпретацию точек зрения: «1) *naigamyā* — нестрогая атрибуция качеств субстанции; 2) *saṁgraha* — обращение к роду без уточнения видовых различий; 3) *vyavahāra* — разложение целого на части; 4) *ṅju-sūtra* — выделение того состояния вещи, которое обнаруживается только в данный момент; 5) *śabda* — буквалистская интерпретация слов и выражений; 6) *samabhirūḍha* — специальное рассмотрение синонимов; 7) *evaṁbhūta* — изолированное рассмотрение этимологии»²⁶. Кроме того, сами вышеперечисленные точки зрения выстраиваются в иной классификации, например, выделяется «точка зрения субстанции» (*dravyārthika, utsarga anuvṛtti*), или общая (*sāmānya*), в которую включаются первые три из данной сутры, и «точка зрения модусов» (*paryāyārthika, viśeṣa, apavada, vyavṛtti*), охватывающая последние четыре.

²⁶ См.: Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. 1. М., 2000. С. 144.

Дигамбарский комментарий Пуджьяпада начинается с прояснения общего подхода к методологии точек зрения: «...,точкой зрения“ называется средство, подходящее для непротиворечивого постижения действительности многочисленных [характеристик] объектов, [начиная от] главного источника до простых особенностей [включительно. Они бывают] двух видов: „с точки зрения субстанции“ и „с точки зрения модусов“. „Субстанция“ обозначает „общее, включение, соединение“. Таков объект точки зрения субстанции. „Модус“ обозначает „особенное, исключение, разъединение“. Таков объект точки зрения модусов».

Первая из перечисленных в данной сутре точек зрения понимается в комментаторской литературе как охватывающая значения, бытующие на уровне обыденного языка, например, Тб: «охватывающая — частное [или] полное схватывание значения и понимание тех слов, которые общеупотребительны в народе». Причем данная точка зрения может быть двух видов: «частично охватывающая» и «всеохватывающая». В шветамбарском комментарии Сиддхасены Ганина в ТД дается разъяснение этих подвидов первой точки зрения: «...Частичное схватывание — схватывание, способное касаться единичного: атомов и т.п., иными словами, схватывание отличающегося. Полное схватывание — это схватывание, способное [касаться] всеобщего, единого, постоянного, не состоящего из частей и других образов, иными словами, схватывание общего. Об общем и единичном, однако, не сказано. Общее — если признаки [двух объектов] подобны, единичное — если признаки уникальны, т.е. другой [такой признак] отсутствует».

Однако дигамбарский комментарий Сс приводит несколько иное толкование первой точки зрения: Пуджьяпада считает, что первая точка зрения принимает в рассмотрение цель или намерение чего-либо, что не было выполнено: «Охватывающая [точка зрения] — это схватывание только намерения или цели еще незаконченного. Например, некий человек, шествующий с топором в руке, будучи спрошен о том, куда идет, отвечает, что идет измерить [нечто]. В тот момент мерка отсутствует; его слова относятся лишь к намерению в отношении незаконченного. Точно так же некто, несущий топливо, воду и т.д., будучи спрошен о том, что делает, отвечает: „готовлю еду“». В тот момент еда отсутствует; он говорит о цели. Подобным же образом в обыденной практике используется охватывающая [точка зрения, чей] предмет — только намерение или цель».

Вторая точка зрения — общая. Она представляет собой, как отмечается в Тб, «схватывание общего смысла в отдельных частях». Пуджьяпада понимает эту точку зрения сходным образом: «Общая [точка зрения] — схватывание нескольких различных модусов [как принадлежащих] к одному классу без [учета] особенностей. [Например,] су-

щее, субстанция, горшок. Под словом „сущее“ объединены все элементы, лежащие в основе сущего, выведенные по признаку наличия сознания или речи без [учета] особенностей. Под словом „субстанция“ объединены душа, не-душа с их видами и подвидами, ибо они „втекают“, входят в них, [как] обладающими модусами. Точно так же под словом „горшок“ объединены все объекты, выведенные по признаку, [присущему] пониманию или слову „горшок“».

Обыденная, третья, точка зрения характеризуется в той же Тб как «открытый, простой, мирской, практический смысл», но может пониматься и как разложение общего на части, т.е. выделение в понятии, объединяющем в себе общий класс предметов, подвидов и подклассов (такое понимание дает Джайни²⁷). Трактовку третьей точки зрения как различительной дает и Пуджяпада: «То, что существует, есть либо субстанция, либо атрибут. Социальные отношения невозможны, если рассматривать субстанции только с общей точки зрения, безотносительно к различиям души и не-души. Далее, душа и не-душа, взятые в целом, не объясняют сансарного существования. Поэтому они дробятся далее на богов, обитателей ада и другие [души], сосуды и другие [вещи] в соответствии с различительной точкой зрения. Эта точка зрения действует вплоть до ограничений, за которыми уже не может быть дальнейшего деления на подклассы».

Четвертый подход описывает предмет в определенном состоянии в течение какого-то времени, или же «выделение признаков объектов, принадлежащих настоящему [моменту]» (Тб). Однако Пуджяпада определяет четвертую точку зрения иначе: «Исключая прошлые и будущие объекты трех времен, она имеет дело [лишь] с объектами настоящего времени из-за отсутствия практической пользы исчезнувшего прошлого и не наступившего будущего. Она [имеет дело] лишь с настоящим моментом. Пространственно-временная [точка зрения схватывает] лишь модусы этого объекта».

Оставшиеся точки зрения имеют дело со словоупотреблением и поэтому иногда объединяются в класс *śabda*. Такой рубрификации придерживается и Тб: «Контекстуальная [выделяет] признаки буквального значения. Собственно [контекстуальная] — проявление в имени и т.д. известного первоначального значения термина. Синонимическая [выделяет] смысл, образовавшийся независимо от [уже] существующих [значений того же термина]. Частная [выделяет] фигуральный смысл».

Дигамбарский комментарий, разъясняя контекстуальную точку зрения, отмечает, что она «нацелена на удаление несоответствий или неточностей в отношении рода, числа, падежа и т.д. Например, несоот-

²⁷ Jaini J.L. С. 30b.

ветствия рода: *puṣyaḥ* (Пушья — м.р., название одного из лунных домов), *tārakā* (букв. [имеющая] глаза, „[подобные] звездам“ — ж.р.), *nakṣatram* (лунный дом — ср. р.) — разного рода. И еще они используются как взаимозаменяемые. Несоответствия числа бывают следующие: *jalam āpaḥ* („водный потоки“), *varṣā ṛtuḥ* („дождливые время года“), *āmrā vanam* („манговые роща“), *varaṇā nagaram* („желанный город“). В этих парах слов одно стоит в единственном, а другое — во множественном. Использование их в качестве существительных с прилагательными есть несоответствие числа; *senā parvatamadhivasati* („армия располагается гору“) — несоответствие падежа. Здесь вместо седьмого, локативного, падежа используется второй, аккузативный. Несоответствие лица — *ehi manye rathena yāsyasi, na hi yāsyasi, yāstaste piitū* („приходи, я думаю, что ты приедешь на колеснице, но ты не приедешь, отец приехал“). Здесь первое лицо *manye* („я думаю“) используется вместо второго *manyase* („ты думаешь“) и второе лицо *yāsyasi* („ты приедешь“) вместо первого *yāsyami* („я приеду“). Несоответствие времени — *viśvadr̥ṣvā asya putro janitā* („сын, все увидев, у него родился“). Здесь то, что случится в будущем, рассматривается как уже случившееся. Несоответствие использования залога — *santiṣṭhate, pratiṣṭhate viramati, uparamati*. Благодаря залоговым суффиксам [ясно], что первые два глагола *paraismapada* взяли окончания *ātmanepada*, а два последних — окончания *paraismapada*. И хотя такое использование преобладает из-за соглашения или обычая, все же контекстуальная точка зрения считает это несоответствием, поскольку такие неправомерности не следует смешивать».

Предпоследнюю точку зрения Пуджяпада определяет следующим образом: «То, что исключает несколько значений, называется синонимической точкой зрения. Поскольку она исключает несколько значений и оставляет подходящее в одном важном значении, то она называется [также] общепринятой. Например, слово *gau* используется в нескольких смыслах, таких, [к примеру], как „речь“. Хотя по соглашению оно стало значить „корова“. Или слова применяются с целью приобретения знания об объектах. Таким образом, от каждого слова возникает знание об одном особом объекте. Поэтому использование синонимов бесполезно. Если есть изменение в слове, значит, должно быть изменение и в его значении... То, что отказывается от различных значений, называется синонимической точкой зрения».

Относительно последней точки зрения дигамбарский автор замечает: «Частная [точка зрения] — рассмотрение нынешнего состояния [объекта]. Слово применяется к действию, происходящему в момент изменения, но не в другой [момент]. [Например, только] когда повелевает, тогда он — Индра, но не Помазанник и не Святитель».

*aupaśamika-kṣāyikau bhāvau miśraśca jīvasya svatattvamaudayika-
pāriṇātikau ca || 1 ||*

1. Собственная природа души [— состояния:] подавление, уничтожение, [их] смешение, а также состояния проявления и изменения.

В данной сутре излагается учение о пяти состояниях каждой сансарной души. Первое состояние связано с нейтрализацией действия накопленной кармической материи, второе — уничтожение кармы, гретье — смешение первых двух, четвертое состояние возникает у души в результате проявления и действия различных видов кармы и пятое — естественное состояние души, не обусловленное кармической материей.

Пуджяпада утверждает: «Подавление — непроявление собственной силы кармы в атмане в силу наличия действующей причины [этого], подобное подавлению грязи в воде очищающими веществами; разрушение — полное уничтожение кармы подобно тому, как та же самая вода наливается в чистый сосуд, где нет грязи; смешение — соединение того и другого, подобно той же воде с осевшей и не осевшей грязью [в разных частях сосуда] из-за присутствия очищающих веществ; проявление — обретение „плода“ кармы по причине наличия объектов и т.д.; изменение — источник лишь естественного восприятия субстанций. Следствие подавления кармы — подавляющее [карму состояния души]. Подобным же образом [обстоит дело с] „разрушающим“, „подавляющим-с-уничтожением“, „проявляющим“ и „изменяющим“ [состояниями души]».

dvinavāṣṭādaśaikaviṃśatitribhedā yathākramam || 2 ||

2. Они делятся на два, девять, восемнадцать, двадцать один, три вида соответственно.

Разъяснение данной сутры приводится в нижеследующих сутрах.

samyaktvacāritre || 3 ||

3. Праведность и поведение [— виды подавления];

Иначе говоря, праведность (или правильное видение) и правильное поведение зависят от подавления кармы, на что указывает и соответствующее разъяснение Тб к данной сутре: «Праведность и поведение являются двумя [видами] состояния подавления». Первый вид, имеющий отношение к праведности, зависит от подавления кармы, вводящей в заблуждение относительно видения (*darśanamohanīya karma*), и подчинения четырех главных страстей — гнева, гордыни, лживости и

атчности. В джайнской литературе, при склонности ее авторов к полной и всеохватывающей классификации, оговаривается, что стихийная праведность может возникнуть у обитателей ада до третьего уровня на непродолжительное время — 48 минут минус одно мгновение (т.е. одну антар-мухурту, досл. «в пределах/внутри мухурты»), если они помнят свои прошлые перерождения, слушают наставления посещающих их «дружественных» божеств и претерпевают чрезмерные страдания. Остальные обитатели ада лишены наставлений. У людей праведность может длиться от четырех до восьми дней, и условиями для ее возникновения выступают память, наставление и лицезрение образа тиртханкара. Божествам до 12-й ступени для проявления правильного видения необходимо иметь память, видение славы тиртханкаров, сверхъестественных сил и способностей божеств и слушать наставления. Богам с 12-го по 16-е небо нет необходимости видеть сверхъестественные возможности других божеств, а самым высшим божествам вполне достаточно, с точки зрения джайнских адептов, иметь память и возможность наставлений. Второй вид состояния подавления — правильное поведение — определяется подчинением кармы, вводящей в заблуждение относительно поведения (*cāritramohanīya karma*).

jñānadarśanadānalābhabhogopabhogaviryāṇi ca || 4 ||

4. знание, видение, даяние, обретение, одноразовое и многократное наслаждение, сила [вместе с праведностью и поведением — виды уничтожения];

Первые два вида уничтожения подразумевают разрушение кармы, «затемняющей» знание и видение соответственно. Относительно получения их комментариев Сс дигамбарского мыслителя Пуджъяпады дает занятную трактовку понятия «обретение», под которым автор понимает приток материальных «питательных» частиц к телу всеведущего, достигшего освобождения, так как, согласно представлениям дигамбаров, всеведущий не принимает пищи. Шветамбарский автор Сиддхасена Ганин в ТД же поясняет: «[У того], кто достиг уничтожения без остатка „препятствующей“ кармы, появляется ...процветание. Что бы он ни пожелал — сразу и беспрепятственно достигается... «Разовое наслаждение» — удовольствие использования благих вещей. Так, пища, питье... и т.п. однократно принимаемые, — одноразовое наслаждение... Многократное наслаждение — употребление истинно ценных предметов, обладающих свойством многократного [использования]. „Силой“ называют рвение монаха-аскета».

*jñānājñānadarśanalabdhasyaścaturtritripaṇcabhedāḥ
samyaktvacāritrasaṁyamāsanyamāśca || 5 ||*

5. знание, незнание, видение, даяние и прочие достижения, имеющие четыре, три, три, пять видов соответственно, праведность, поведение, самообладание и частичное самообладание [— виды смешения уничтожения и подавления];

Тб поясняет: «Знание разделено на 4 вида: чувственное, из писаний, ясновидение, телепатия. Не-знание разделено на 3 вида: чувственное, из писаний, ясновидение; видение разделено на 3 вида: визуальное видение, невидуальное видение, ясновидение; достижения 5 видов: даяние, получение, одноразовое наслаждение, многократное наслаждение, сила, праведность, правильное поведение, несовершенное самоограничение — вот 18 состояний смешения разрушения и подавления».

***gatikaṣāyaliṅgamithyādarśanājñānāsamīyatāsiddhi
leśyāścaturcatustryekaikaikaikaṣaḍbhedāḥ || 6 ||***

6. уровень [существования], страсти, пол, ложное видение, незнание, невоздержание, безуспешность, «цвета», имеющие четыре, четыре, три, один, один, один, один, шесть видов соответственно, [— виды проявления];

В Тб приводится подробная классификация перечисленных видов: «Уровень существования четырех видов: ад, животный мир, мир людей, мир богов. Страсти четырех видов: гнев, гордыня, лживость, алчность. Пол трех видов: мужской, женский, средний... Безуспешность имеет один род. Это не-достижение [цели] из-за активности [карм, определяющих]: чувства, продолжительность жизни, тело и род. „Цвет“ шести видов: черный, синий, серо-сизый, оранжевый (или желтый. — Н.Ж.), розовый, белый. Таково двадцать одно состояние, относящееся к проявлению [кармы]».

Комментарий Пуджяпады в целом идет тем же путем, что и Тб, но относительно «цвета» отмечает, что «„цвет“ бывает двух типов: материальный цвет и психический „цвет“. Психическим „цветом“ называется проявляющее окрашенное проявлением страстей действие и активность [души]».

jīvaḥbhavyābhavyatvāni ca || 7 ||

7. одушевленность, способность [к освобождению] и неспособность [к нему — виды изменения].

«Одушевленность» — то, что делает душу живой; иногда это слово понимается в качестве синонима сознания. В чистых душах одушевленность соотносится с состоянием освобождения, тогда как в обычных — со способностью достичь освобождения или отсутствием таковой способности.

В дигамбарском комментарии обращается внимание на то, что «эти три характеристики являются врожденными и отличительными по отношению к душе и не обнаруживаются в других субстанциях. Каким образом они считаются врожденными? Они не зависят от возникновения, подавления, разрушения или подавления с разрушением карм. Суть души есть сознание. Душа, которая обретет правильную веру и другие [„жемчужины“], называется „способной [к освобождению]“, и она наделена возможностью спасения. А душа, которая не обретет правильную веру и другие [„жемчужины“], называется „неспособной [к освобождению]“, и она лишена возможности спасения». Далее Пуджяпада пытается дать ответ на один из самых проблематичных вопросов в джайнской философии: «Как может быть связана кармическая материя с нематериальной душой? Это возможно из-за многообразной природы души. Душа нематериальна только в не-абсолютном смысле. Это неверно, что душа только нематериальна. С точки зрения модусов связанности, благодаря влиянию карм, душа материальна в воплощенном состоянии. С точки же зрения ее чистой природы душа нематериальна. И еще раз, утверждается, что если душа становится единой с телом из-за влияния карм, то она не может считаться отдельной от тела [субстанцией]. Но это не так. Хотя душа едина с телом в воплощенном состоянии, она отлична от тела из-за своих отличительных характеристик».

урауого lakṣaṇam || 8 ||

8. Направленность [сознания] — характеристика [души].

Сознание в джайнской философской традиции выступает отличительным признаком души: именно способность отделяет духовную субстанцию от материальной.

В Сс: «**Направленность [сознания]** — изменение души, связанное с сознательностью и порождаемое обеими (внешней и внутренней. — Н.Ж.) причинами. Именно ею атман отделяется от связанности подобно тому, как золото и серебро отличаются друг от друга по цвету и другим [качествам], несмотря на [их] соединение».

sa dvividho 'ṣṭacaturbhedah || 9 ||

9. Она [имеет] два вида, разделенные на восемь и четыре подвиды [соответственно].

Два вида направленности сознания — это знание и видение, имеющие различные виды (8 и 4 соответственно) и выступающие в своих истинных или ложных проявлениях. (См. комментарий Тб на ТС 2.5.)

В пояснении к данной сутре Пуджяпада поднимает вопрос относительно разницы между знанием и видением: «Знание — определен-

ное, видение — неопределенное. Среди затемненных [кармой душ] они возникают последовательно, среди лишенных [покрова кармы] — одновременно. Хотя видение и предшествует по времени возникновения знанию, [знание] приведено первым в силу большей значимости».

saṁsāriṇo muktāśca || 10 ||

10. [Виды души:] сансарные и освободившиеся;

Души, пребывающие в сансарном круговращении, проходят пять циклов странствования (*parivartana*): 1) материальный цикл (*dravya parivartana*), определяемый различными видами кармы и не-кармы; 2) пространственный цикл (*kṣetra parivartana*) — время прохождения душой одной точки пространства каждого круга колеса сансары в мировом универсуме, начиная от подножия горы Меру; 3) временной цикл (*kāla parivartana*), определяемый существованием в ту или иную эру (восходящую или нисходящую); 4) цикл рождений (*bhava parivartana*), определяемый тем или иным уделом души, т.е. существованием в виде обитателя ада, животного, бога или человека; 5) цикл состояний сознания (*bhāva parivartana*), зависящий от сознательной активности души и степени влияния страстей.

Относительно этих циклов дигамбарский комментарий Сс приводит подробные разъяснения: «Материальный цикл бывает двух видов: цикл кармической материи и цикл не-кармической материи. Частицы материи подгоняют три вида тела и шесть видов окончаний или развития, принятые одной душой в одно время. Они остаются в том же состоянии, в котором были восприняты в соответствии с липкостью и сухостью, цветом, запахом и другими [качествами], — независимо от того, интенсивно, слабо или средне [они сцеплены] — и распадаются в следующем времени и т.д. После этого не воспринятые частицы принимаются и отбрасываются бесчисленное [количество] раз. Сходным же образом смешанные частицы принимаются и отбрасываются бесчисленное [количество] раз... После этого те же самые частицы принимают то же самое состояние не-кармической материи в отношении той же самой души. Все вместе это составляет цикл не-кармической материи. Теперь что касается цикла кармической материи. Частицы материи преобразуются в восемь видов кармической материи и воспринимаются какой-то душой в одном состоянии и отбрасываются в другом и т.д. по истечении одной авали и одной самаи. Сходным же образом, как описано в связи с циклом не-кармической материи, те же самые частицы обретают состояние кармы в случае с той же самой душой.

Теперь описывается цикл пространства. Тонкое, наделенное одной индрией неразвитое существо (*nigoda jiva*) с почти минимально про-

тяженным телом рождается с восьмью точками пространства в середине своего тела. Оно живет в течение очень короткого времени и умирает. Затем то же самое существо с телом той же самой протяженности рождается в том же самом месте второй, третий и четвертый раз. Таким образом, оно рождается в том же самом месте множество раз, и там эти точки [размером] с один палец дробятся бесчисленное [количество раз]. Далее, увеличением на одну точку пространства [на единицу] времени весь мир составляет место рождения той же самой души. Период, взятый для наполнения [мира], есть один цикл пространства.

Теперь описывается цикл времени. Некое существо рождается в первый раз в восходящий период времени и умирает после исчерпания времени своей жизни. Далее, то же самое существо вновь рождается второй раз следующего восходящего цикла и умирает в конце жизни. Затем, то же самое существо рождается в третий раз третьего восходящего цикла. Таким способом восходящий цикл времени исчерпывается. Сходным же образом [происходит] в нисходящем цикле. Так рождение должно приниматься непрерывно без какого бы то ни было промежутка. Это составляет цикл времени.

Теперь описывается цикл рождений. В состоянии обитателя ада минимальное время жизни — 10 тысяч лет. Некое существо рождается с таким временем жизни в этом регионе и после странствования вновь рождается с тем же самым временем жизни. Таким образом, оно рождается в том же самом регионе множество раз в течение 10 тысяч лет. Снова, с увеличением времени на одно рождение, время жизни становится 33 сагаропамы (см. далее ТС 3.6). Далее, покидая регион ада, оно рождается в животном мире с минимальным временем жизни 48 минут. И вышеописанным способом время жизни увеличивается до трех пальцев. Сходным же образом происходит в отношении человеческого статуса существования. Небесное существование похоже на обитание в аду. Но есть такое различие: оно принимает длительность до 31 сагаропамы. Все эти существования, вместе взятые, составляют один цикл рождений.

Теперь описывается цикл состояний сознания. Некое существо, наделенное пятью индриями и умом, проявляет через ложную веру приобретенные „затемняющие знание“ кармы в течение менее котикоти сагар, что является минимумом для этого [существа]. У него возникает минимальный уровень страстей этой длительности, управляемый шестью ступенями протяженностью в бесчисленное [количество] точек пространства. И благодаря этому минимальному уровню страстей у него возникает минимальный уровень интенсивности карм протяженностью в бесчисленное [количество] точек пространства. Таким же

образом у этого существа возникает минимальный уровень активности с минимальной длительностью, с минимальным уровнем страстей и минимальной интенсивностью. Второй уровень активности, который возникает у существа, с той же самой длительностью, уровнем страстей и минимальным уровнем интенсивности, определяется увеличением на одну часть. Сходным образом третий, четвертый и т.д. уровни активности, управляемые четвертой ступенью и т.д., определяются увеличением на одну часть».

samanaskāmanaskāḥ || 11 ||

11. разумные и неразумные.

Разум, согласно джайнским представлениям, локализуется в области сердца и представляется в виде восьмилепесткового лотоса, состоящего из тончайших молекул. Свойства разумных существ — внимание, или способность получения наставления (*śikṣā*), понимание, действие (*kriyā*), наставление (*upadeśa*) и реакция (*alapa*).

Пуджьяпада отмечает, что «разум бывает двух видов: физический (*dravya*) и психический (*bhāva*). Физический ум определяется проявлением созревшей кармической материи. Очищенный психический ум атмана определяется подавлением-с-уничтожением затемняющей „неиндрию“ и препятствующей [проявлению] силы [кармой]. **Разумные** — обладающие таким умом, **неразумные** — не имеющие ума. Таким образом, подразделяются два вида сансарных [душ] — посредством наличия или отсутствия ума. **Разумные** и **неразумные** — наделенные умом и нет. В силу большей значимости [слово] **разумные** стоит первым. [Вопрос:] какая большая значимость? [Ответ:] способность различать достоинства и недостатки.

saṃsāriṇaśtrasasthāvarāḥ || 12 ||

12. Сансарные [души бывают] передвигающимися и неподвижными.

prthivyaptejovāyuvanaspatayaḥ sthāvarāḥ || 13 ||

13. Неподвижные [— души] земли, воды, огня, воздуха, растений.

Каждая душа из класса неподвижных может рассматриваться в трех аспектах: *kāyika* — воплощенная в теле, т.е. тело, наделенное душой; *kāya* — непосредственно сама телесная оболочка, взятая отдельно от души; и *jīva* — собственно душа, которой предстоит воплотиться в соответствующем теле, но пока пребывающая в переходном состоянии.

Дигамбарский автор для пояснения данной сутры приводит следующий пример: «Земля, тело земли, жизнь в теле земли и жизнь, на-

правленная на тело земли. То, что не имеет сознания, но имеет по своей собственной природе атрибут тяжести, есть земля. Хотя оно не имеет сознания, даже в отсутствие проявления кармы, формирующей тело, оно называется землей и характеризуется протяженностью и другими [свойствами]. Или — земля есть общее трем остальным [элементам]. Тело земли есть нечто, что ныне приобретается душой, подобно мертвому телу человека. Существо земли есть нечто, что имеет землю в качестве его тела. Душа земли есть нечто, что обретает карму, формирующую тело земли, переносится вместе с кармическим телом, но в действительности не входит в тело земли. Сходным же образом [происходит] в отношении воды и других [элементов]».

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что в джайнской доктрине не всякая вода, земля и т.д. наделены душой, а только исходные состояния великих элементов, например, души земли обитают в песке, земле как таковой, в частицах природной пыли, минералах; души воды — в снеге, дожде, льде и т.п.

dvīndriyādayastrasāḥ || 14 ||

14. Передвигающиеся [— из огня, воздуха, а также те, кто имеют] две и более индрий.

Способные к перемещению души обладают определенными психофизическими характеристиками, называемыми в джайнской традиции «пранами», каковых насчитывается от четырех до десяти: пять индрий (осязание, обоняние, вкус, слух и зрение), три силы (тела, речи и ума), жизнь и дыхание. Душа, обладающая одной индрией, имеет четыре праны: осязания, телесной силы, жизни и дыхания. Пудж्याпада поясняет: обладающие двумя индриями имеют «шесть — к вышеописанным добавляются праны вкуса и звука. У [обладающих] тремя индриями — семь: к предыдущим добавляется прана запаха; у [обладающих] четырьмя индриями — восемь: к предыдущим добавляется прана зрения; у [обладающих] пятью индриями неразумных животных — девять: к предыдущим добавляется прана слуха; у разумных — десять: к предыдущим добавляется прана силы ума».

pañcendriyāṇi || 15 ||

15. [Всего существует] пять индрий

Под «индрией» понимается орган чувств и соответствующая познавательная способность, связанная с этим органом и направленная на восприятие соответствующего качества объекта. Поэтому данный санскритский термин предпочтительно оставлять без перевода. Пять индрий перечисляются ниже в сутре 2.20.

В Сс: «два вида индрий — физическая и психическая».

nirvṛtṭyupakaraṇe dravyendriyam || 17 ||

17. физическая индрия — [это] ведущая и вспомогательная;

Начиная с ТС Умасвати в джайнской философской традиции вводится различие двух уровней любого объекта рассмотрения: психический (*bhāva*) и физический (*dravya*). В данной сутре поясняется, что имеется в виду под «физической индрией», которая соотносится с различными частями соответствующих органов чувств. Например, по отношению к глазу «ведущей» частью индрии будет выступать зрачок, а «вспомогательной» — веко, ресницы и т.п. Согласно дигамбарскому комментарию Сс, и в том и в другом случае следует различать внутреннюю часть (*antaraṅga*) и внешнюю (*bahiraṅga*). Под первой понимается душа как таковая, соразмерная соответствующему органу тела, в котором пребывает в данном воплощении. Под вторым понимается сам этот орган («материя» этого органа), побуждаемый к действию «внутренней» частью индрии. Кроме того, джайнские авторы выделяют внутреннее окружение (т.е. непосредственное окружение органа, в данном случае угол зрения) и внешнее (т.е. то, что необязательно сразу взаимодействует с органом, как, например, веко с глазом).

labdhyupayogau bhāvendriyam || 18 ||

**18. психическая индрия — [это] понимание
и направленность [сознания].**

Понимание (*labdhī*) в познавательном процессе определяется степенью проявления «затемняющей знание» кармы, относящейся к соответствующему органу²⁸.

sparśanarasanaghrāṇacakṣuḥ śrotrāṇi || 19 ||

**19. Объекты тактильной, вкусовой, обонятельной,
зрительной, слуховой [индрий]:**

sparśarasagandhavarṇaśabdāstadarthāḥ || 20 ||

20. осязание, вкус, запах, цвет-форма и звук;

Джайнская эпистемологическая традиция выделяет восемь видов осязания: горячее (*uṣṇa*), холодное (*śīta*), мягкое (*komala*), твердое (*kaṭhora*), тяжелое (*guru*), легкое (*laghu*), гладкое (*snidha*) и шероховатое (*rukṣa*); пять видов вкуса: горькое (*kaṭu*), кислое (*tikta*), едкое (*amala*), сладкое (*madhura*), вяжущее (*kaṣāya*); два вида запаха: приятный (*sugandha*) и неприятный (*durgandha*); пять цветов: черный

²⁸ Jaini J.L. С. 45.

(*kṛṣṇa*), синий (*nila*), желтый (*pīta*), белый (*śukla*) и розовый (*padma*); семь звуков: до (*śaḍaja*), ре (*ṛṣabha*), ми (*gandhāra*), фа (*madhyama*), соль (*pañcama*), ля (*dhaivata*), си (*niṣādha*). Все вышеперечисленные качества могут смешиваться в бесчисленных комбинациях.

Пуджьяпада дает следующее разъяснение, почему разум не является индрией в собственном смысле этого слова: «Затем сказано, что поскольку ум не стабилен и т.д., он [не может] признаваться индрией. [Вопрос:] сопутствует ли он направленности [сознания] или нет? [Ответ:] конечно, сопутствует. Без него индрии не в состоянии действовать в своих объектных сферах».

śrutamanindriyasya || 21 ||

21. не-индрии — [знание] из писаний.

Знание, почерпнутое из писаний, хотя и не зависит от индрий, но опосредовано ими, на что указывает ТС 1.14.

vanaspatyāntānāmekam || 22 ||

22. [Души с телами] до растений включительно имеют одну [индрию].

В данной сутре имеются в виду души, воплощенные в земле, воде, огне, воздухе и растениях. Одна индрия, присущая подобного рода душам, — осязание. Затем следуют души, способные к передвижению.

kṛmīpīlikābhramaramanusyādīnāmekaikavṛddhāni || 23 ||

23. Черви, муравьи, пчелы, люди и [им] подобные имеют каждый на одну индрию больше, нежели предыдущий.

Пуджьяпада дает следующее разъяснение: «у червей и [им] подобных к осязанию добавляется вкус, у муравьев и [им] подобных к осязанию и вкусу добавляется обоняние, у пчел и [им] подобных к осязанию, вкусу и обонянию добавляется зрение, у людей к ним добавляется слух — так понимается связь с числом».

saṁjñīnaḥ samanaskāḥ || 24 ||

24. Разумные наделены умом.

Поясняя данную сутру, дигамбарский комментарий Сс обращает внимание на то, что «слово *saṁjñā* используется во многих смыслах; [например], *saṁjñā* означает „имя“. Те, кто имеют имя, — *saṁjñīna*. Таким образом, оно распространяется на всех. Если *saṁjñā* обозначает знание, то оно также должно быть распространено на все живые существа как обладающих знанием».

К существам, наделенным разумом, джайнская традиция относит помимо людей и богов некоторых животных, таких как, например, коровы, лошади, обезьяны, голуби и змеи²⁹.

²⁹ Jaini J.L. С. 47.

25. При переселении [остаётся] кармическая активность.

«Переселением» (*vigrahagati*) называется переход души после смерти из одного тела в следующее. Во время переселения душа остаётся связанной кармическим телом, поэтому не прекращается и кармическая активность, посредством которой проявляют себя световое и кармическое тела.

Н. Татиа, ссылаясь на Тб, подчеркивает, что «при переходе души из одного рождения в другое у нее нет ни грубого тела (физической массы), ни органов речи, ни ума, поэтому, естественно, отсутствует активность тела, речи и ума. Движение души при переходе может быть прямым или с одним или более поворотом. Когда душа направляется прямо к своему следующему воплощению, она получает импульс от своего предыдущего тела во время смерти. Но если душа делает поворот во время перехода, то она нуждается в новом импульсе в момент поворота, который дает кармическое тело, всегда сопровождающее душу. После достижения места своего воплощения душа создает новое грубое тело силой своей прошлой кармы»³⁰.

26. Движение [происходит] по осям,

Движение души, связанной кармическим телом, возможно параллельно шести направлениям: юг, запад, север, восток, зенит и надир.

Пуджяпада отмечает: «Исходящие из центра мира вверх, вниз и в разные стороны точки пространства, последовательно расположенные, называются *осью*. Слово *по* означает „в соответствии“. Это значит, что движение душ и материи происходит по осям и последовательно... Так, правило [относительно] времени [таково:] во время смерти и вхождения в новое рождение движение [душ] и освобожденных происходит только по осям. Правило [относительно] места [таково:] перемещение из высшего в низший мир, из низшего в высший, из среднего в низший или высший и внутри среднего мира происходит только по осям. Материя, проникающая вплоть до границ мира в соответствии с правилом, движется только по осям. В [отношении] других [видов] движения правил нет».

Н. Татиа отмечает, что «движение светящихся тел, таких как солнце и луна, не подпадает под это правило»³¹.

³⁰ Tatia N. C. 47.

³¹ Там же, с. 48.

27. у души — беспрепятственное.

Согласно джайнским представлениям, душа изначально обладает стремлением вверх, поэтому освобожденные души, уничтожив кармическую связанность, естественным образом взмывают в самый верх мирового универсума.

Пуджяпада поясняет, что «*vigraha* означает „неровно, криво“. То движение, в котором этого нет, [является] беспрепятственным. [Вопрос:] чье [оно]? [Ответ:] души. [Вопрос:] какой? [Ответ:] освобожденной».

**28. Сансарные [души] меняют направление движения
[до] четырех раз.**

На четвертый раз душа с необходимостью воплощается в новом теле, соответствующем накопленной карме.

В комментарии Н. Татии подробно объясняется механизм движения души в каждом из возможных случаев: «Не отклоняющееся движение: место отхода после смерти и место прибытия в новом рождении расположены в одном вертикальном ряду, путь перехода — прямая линия без отклонений. Движение с одним поворотом: когда место отхода расположено на вертикальной границе нижнего уровня мира, а душа должна достичь точки среднего или высшего уровня; она вынуждена путешествовать горизонтально, чтобы достичь места ровно под новым местом, затем сделать один поворот и направиться прямо вверх, к своему предназначению. Движение с двумя поворотами: когда место отхода расположено в стороне от центра нижнего уровня мира, а душа отправляется к центру среднего уровня; структура мира диктует, чтобы она сначала направилась вверх до тех пор, пока не достигнет вертикальной границы нижнего мира, [затем] повернула и двигалась горизонтально до места строго под своим предназначением, [опять] повернула и направилась прямо к своему предназначению. Движение с тремя поворотами: когда место отхода расположено в стороне от центра нижнего уровня мира, а место предназначения — в высшем мире небес; душа путешествует до вертикальной границы уровня, поворачивает и двигается горизонтально до тех пор, пока не станет возможным повернуть и продолжить путь вверх, затем снова поворачивает, когда достигает высшего уровня и двигается горизонтально к месту своего предназначения»³².

³² Там же, с. 49–50.

29. Беспрепятственное движение [длится] одно мгновение.

Одно мгновение (*samaya*) понимается в качестве времени, необходимого одному атому пересечь одну точку пространства (*pradeśa*). Беспрепятственное движение атома от одной до другой границы мирового универсума также длится одно мгновение.

30. За одно, два или три [мгновения] переселяющаяся душа не усваивает [кармического] вещество.

Однако во время переселения душа продолжает нести бремя кармы, накопленной в предыдущем рождении. По истечении этих мгновений душа воплощается в новом теле.

Относительно присоединения кармы Пуджьяпада замечает: «Термин „усвоение“ касается материи трех [видов] тел и шести [видов] развитости тела. В силу отсутствия этого [душа карму] не усваивает. Принятие кармы непрестанно в силу наличия кармического тела. На прямом пути к месту нового рождения [душа] усваивает [карму], но следующие три мгновения она ее не усваивает». Три вида тела, которые имеет в виду дигамбарский автор в своем комментарии, — это грубое физическое тело людей, животных и растений, изменяющееся тело обитателей небес и ада и перемещающееся тело святых. Шесть видов окончаний относятся к восприятию сочетаний материи, формам тела, чувствам, дыхательным органам, органам речи и уму.

Н. Татиа интерпретирует слово *āhāraka* просто как «питание» и поясняет, ссылаясь на некую традицию, что «бывают три вида питания: жизненные соки родителей, получаемые кармическим телом души в утробе; питание в виде воздуха и воды, впитываемое порами кожи грубого (физического) тела; и обычная пища, принимаемая через рот грубого тела в виде твердой пищи и питья»³³. Другая традиция, по свидетельству Н. Татии, насчитывает 6 видов питания: 1) кармическим телом; 2) отличными от кармического телами; 3) обычной пищей; 4) посредством пор кожи; 5) жизненными соками родителей; 6) посредством ума³⁴.

31. [Виды] рождения: самопорождение, утробное, сверхъестественное.

Первое понимается как результат объединения окружающей материи в некую организованную структуру, формирующую физическое тело нового воплощения. Второе является следствием соединения от-

³³ Там же, с. 51.

³⁴ Там же.

цовского семени и материнской крови, а третье — рождение ex nihilo изменяющихся тел богов и обитателей ада³⁵. Пуджьяпада интерпретирует утробное рождение как «смешение жидкостей семени и крови в материнской утробе. Или же утробное рождение происходит благодаря силе съеденной матерью пищи». (О различных телах см. ТС 2.36.)

sacittaśitasamvṛtāḥ setarā miśrāścaikaśastadyonayah || 32 ||

32. Источники рождения — разумное, холодное, сокрытое, противоположное им и смешение каждого со своей противоположностью.

Иначе говоря, рождение может произойти в девяти местах (*yoni*): 1) в разумном существе, например, в утробе; 2) неразумном (столе или дереве); 3) соединении разумного и неразумного; 4) холодном (обитатели ада или микробы); 5) жарком (обитатели ада или микробы); 6) теплом (боги или люди); 7) сокрытом (семена и плоды); 8) открытым (мох); 9) полуоткрытым. Джайнские авторы, скрупулезно классифицируя все места рождения по отношению ко всем возможным видам душ, в целом насчитывают 8 400 000 подобных мест³⁶. Это количество получается в результате следующей калькуляции: 1) души вечных микроскопических растений — 700 000 мест; 2) души временных микроскопических растений — 700 000; 3) души земли — 700 000; 4) души воды — 700 000; 5) души огня — 700 000; 6) души воздуха — 700 000; 7) растительные души — 1 000 000; 8) души с двумя индриями — 200 000; 9) души с тремя индриями — 200 000; 10) души с четырьмя индриями — 200 000; 11) души божеств — 400 000; 12) души обитателей ада — 400 000; 13) души животных с пятью индриями — 400 000; 14) души людей — 1 400 000 мест³⁷.

jarāyujāṇḍajapotānām garbhaḥ || 33 ||

33. Утробно рождаются из хориона, яйца или голыми.

Например, первый вид рождения имеют люди, второй — птицы и змеи, а третьи — кошки.

devanāṛakāṇāmuparātaḥ || 34 ||

34. Сверхъестественно рождаются боги и обитатели адов.

Сверхъестественное рождение является отличительным качеством только различных видов богов и обитателей ада. Причем боги рождаются в колыбелях, а обитатели ада появляются из пузырей, свешивающихся со стен ям ада.

³⁵ Jaini J.L. с. 50.

³⁶ Там же, с. 50–51.

³⁷ Tatia N. С. 53.

35. Остальные [существа] — самопорождением.

Под существами, которые появляются на свет в результате самопорождения, имеются в виду живые микроорганизмы, существующие в человеческих экскрементах, моче, крови, семени и т.п. Время их жизни крайне мало (2⁸ авалика³⁸). Кроме того, они обитают в мирах, находящихся за пределами региона, населенного людьми.

audārikavaikriyikāhārakataijasa-kārmaṇī śarirāṇi || 36 ||

36. [Виды] тел: физическое, изменяющееся, переносящееся, световое и кармическое.

Грубое физическое (*audārika*) тело формируется поглощенной пищей. Подобного рода телом обладают все живые существа — люди и животные. Изменяющимся (*vaikriyika*) телом, способным принимать любую форму и вид, владеют боги и обитатели адов. Переносящееся (*āhāraka*) тело может иметь аскет в целях левитации. Оно является благим, чистым и светлым. Назначение этого тела — получение знания относительно тонких духовных вопросов от всеведущих и избежание насилия во время перемещения по отношению к тончайшим живым существам. Световое (*taijasa*) тело выступает в виде накопленной душой энергии, главное назначение которой — переваривание пищи для питания грубого тела. Однако посредством определенных аскетических практик данный вид тела обретает способность испускать лучи, холодные или горячие, для сжигания или охлаждения предметов на расстоянии. Кармическое (*kārmaṇa*) тело состоит из особого типа атомов кармической материи, формирующей тело; одновременно оно играет роль «контейнера», содержащего кармические частицы души. Это тело служит источником всех остальных тел души³⁹.

paraṁ paraṁ sūkṣmat || 37 ||

37. Каждое последующее тоньше предыдущего.

Иначе говоря, каждое последующее тело состоит из более тонких частиц. Так, световое и кармическое тела становятся всепроникающими (см. ниже: ТС 2.40), а изменяющееся и переносящееся — всепроникающими лишь в границах «района движения», где обитают способные к перемещению души.

³⁸ Авалика (*āvalikā*) — единица измерения времени, равная минимальному количеству неисчисляемых единиц-мгновений. Или — одна мухурта (приблизительно 48 минут) равна 2²⁴ аваликам.

³⁹ Tatia N. C. 55.

pradeśato 'saṃkhyeyaguṇaṃ prāktaijasāt || 38 ||

**38. [Каждое последующее] до светового тела
обладает неисчислимо большим количеством точек
пространства, нежели предыдущее.**

О понятии «точка пространства» см. ниже: ТС 5.14–16, 25–27.

Пуджяпада дает следующее пояснение к данной сутре: «изменяющееся [тело имеет] бесчисленное количество точек пространства [тела] физического, переносящееся [тело имеет] бесчисленное количество точек пространства [тела] изменяющегося».

anantaṅṇe pare || 39 ||

39. [А два] последних — бесчисленно большим.

apratighāte || 40 ||

**40. [Световое и кармическое тела] не имеют преград
при движении,**

Н. Татиа, используя Сс, обращает внимание на то обстоятельство, что при встрече двух грубых тел возникает столкновение, но встреча двух тонких тел или тонкого и грубого тела подобна встрече огня и железного шара — здесь нет столкновения. Поскольку световое и кармическое тела оба являются тонкими телами, ничто не препятствует им сосуществовать в одной душе. Движение тонких тел сталкивается с препятствием только тогда, когда эти тела достигают границы мира, ибо за ее пределами нет ни условия движения, ни условия покоя⁴⁰.

anādisambandhe ca || 41 ||

41. и извечно связаны [с душой]

Тб приводит и другие подходы по этому поводу: некоторые авторы склонны думать, что изначально с душой связано лишь кармическое тело, а световое приобретает аскетической практикой. Автор Тб считает, что достижение различных обретений (*labdhi*) в результате аскезы лишь развивает и усиливает световое тело, подобно тому как проклятие, благословение, благоприятное или неблагоприятное расположение планет и т.п. не производят новых явлений, а лишь усиливают или ослабевают их эффект.

В дигамбарской традиции Пуджяпада полагает, что «Физическое, изменяющееся и переносящееся [тела] иногда связаны с душой, иногда — нет, но не так [обстоит дело] со световым и кармическим [телами]. Эти два связаны с ней постоянно, вплоть до уничтожения сансары».

⁴⁰ Там же, с. 56.

42. у всех [сансарных душ].

Н. Татиа, ссылаясь на Тб, замечает: «Некоторые учителя считали, что только кармическое тело связано с душой с безначальных времен. Согласно им приобретение светового тела зависит от практики определенных видов аскезы. Достигшие успеха аскеты обретают способность испускать охлаждающие и сжигающие лучи как форму благоволения или проклятия соответственно. Однако более поздние авторы в целом были согласны с тем, что световое и кармическое тела с безначальных времен сосуществуют вместе. Двойственная роль светового тела переваривать пищу и, как следствие соответствующей аскезы, испускать сжигающие и охлаждающие лучи на расстоянии привела ученых к интерпретации светового тела и способности испускания лучей как двух независимых реальностей, несмотря на то что последняя является всего лишь атрибутом предыдущего»⁴¹.

tadādinī bhājyāni yugapadekasyācaturbhyaḥ || 43 ||

**43. Вместе с этими [телами] у одной души
не может быть одновременно более четырех [тел].**

Во время переселения из одного тела в другое душа имеет два тела — кармическое и световое; у душ людей и животных три — кармическое и световое и физическое; у обитателей ада и богов — кармическое, световое и изменяющееся тела. Святые аскеты могут иметь кармическое, переносящееся, световое и физическое тела.

nirupabhogamantyam || 44 ||

44. Последнее [тело ничего] не вкушает.

В Тб уточняется: «„последним“ в соответствии с построением сутры 37 (в дигамбарской версии 36. — Н.Ж.), названо кармическое [тело]. Оно не „вкушает“ [плоды деяний]. Не „вкушает“ ни радость, ни страдание, не связывается кармами, не познает, не уничтожает [карму]. Остальные [тела], однако, „вкушают“ [плоды деяний]...» Но Дж.Л. Джайни отмечает, что световое тело, так же как и кармическое, не «вкушает» плоды своих деяний. В нем нет деятельности или причины притока тонкой материи⁴².

garbhasammūrcchanajamādyam || 45 ||

45. Первое рождается из утробы или самопорождается.

«Первое» — т.е. физическое тело. Дж.Л. Джайни добавляет, что таким же образом могут появляться световое и кармическое тела⁴³.

⁴¹ Там же, с. 57.

⁴² Jaini J.L. С. 54.

⁴³ Там же, с. 55.

46. Изменяющееся [рождается] сверхъестественно

По замечанию Джайни, кармическое и световое тела могут возникать и сверхъестественным путем.

47. и обусловлено достижениями.

В некоторых рукописях Тб добавлено, что и световое тело тоже может быть результатом аскезы. Примечательным является еще одно утверждение Тб: «А также [тела] людей и животных». Иными словами, следствием аскетической практики может быть и создание физических тел.

В комментарии Пуджяпады уточняется, что «„достижения“ — это обретение сверхъестественных сил особой аскезой».

48. Также световое [тело],

Световое тело может двух видов — благое (*śubha taijasa*) и не-благое (*aśubha taijasa*). Первое имеет место в случае, когда аскет благодаря своим сверхъестественным способностям видит где-то в стране голод или чуму и, движимый состраданием, перемещается своим световым телом («выделяемым» из правого плеча) в место страданий и устраняет причины голода или болезней, а затем возвращается назад. Второй вид светового тела возникает, когда аскет, движимый гневом, «выделяет» из левого плеча световое тело для уничтожения объекта гнева. По возвращении не-благое световое тело уничтожает самого аскета⁴⁴.

Пуджяпада полагает, что данная сутра имеет смысловую связь с предыдущей: «световое тело также вызывается обретением сверхъестественных сил».

Данная сутра есть только в дигамбарской редакции ТС.

49. как и переносящееся, — благое, чистое, беспрепятственное и [проявляется на стадии] внимательного самообладания.

«Благое» и «чистое» объясняется в Тб как происходящее из благой и чистой субстанции при наличии благих и чистых изменений души.

Считается, что переносящееся тело имеет крайне непродолжительный срок существования. «Когда аскет имеет сомнение по какому-нибудь трудному и темному доктринальному вопросу, он перемещает

⁴⁴ Там же, с. 55–56.

свою душу в это тонкое тело, немедленно достигает удаленного Джинны и возвращается в грубое тело в течение приблизительно часа (менее 48 минут). Переносящееся тело исчезает, как только задание выполнено»⁴⁵. Слово «благое» означает, что материя, конституирующая переносящееся тело, приятного цвета, запаха, вкуса, осязания и она порождает благо. «Чистое» говорит о прозрачной, сверкающей и не причиняющей вреда материи.

nārakasammūrcchano napaṃsakāni || 50 ||

50. Обитатели адов и самопорожденные [существа] бесполы,

В джайнской традиции существует еще один вариант трактовки понятия *napaṃsaka*, а именно — средний пол, или гермафродиты.

na devāḥ || 51 ||

51. но не боги.

В Сс: «Боги испытывают безграничное счастье, определенное проявлением [кармы, формирующей] тело благого уровня существования женщин и мужчин, поэтому среди них нет бесполовых».

śeṣāstrivedāḥ || 52 ||

52. Остальные имеют три пола.

Дж.Л. Джайни делает уточнение, что пол (*liṅga*) может быть двух видов: физический (*dravaya liṅga*), связанный с наличием определенных первичных и вторичных половых признаков, и психический (*bhāva liṅga*), т.е. внутренняя склонность⁴⁶. Фактически понятие «психический пол» идентично идее гендера в современных гендерных теориях, выражающую психическую, культурную самоидентификацию человека.

Н. Татиа отмечает, что «формирующая тело карма определяет физический пол, а проявление квазистрастей затемняющей поведение кармы определяет пол психический. Органы гермафродита определяются не-благой кармой, формирующей тело, а мужские и женские органы — благой формирующей тело кармой»⁴⁷. Согласно джайнской доктрине, гермафродитами рождаются все обитатели ада, существа с одной, двумя, тремя и четырьмя индриями, а также люди и животные, которые появляются на свет в результате самопорождения (см. выше коммент. к сутре 35). Три вида «психического пола» сохраняются вплоть до девятой ступени духовного самосовершенствования. Десятая — четырнадцатая ступени характеризуются отсутствием «психического пола» вообще.

⁴⁵ Tatia. N. C. 60.

⁴⁶ Jaini J.L. C. 57.

⁴⁷ Tatia N. C. 61.

**53. Продолжительность жизни сверхъестественных существ,
воплотившихся последний раз, высших людей и долгожителей
не может быть сокращена.**

«Сокращение» — это ускорение «созревания», «вкушения» и «отпадания» карм, невозможное, как указывает данная сутра, у некоторых категорий существ. Причиной этого считается отсутствие у них кармы «упакрама», которая является непосредственной причиной смерти вообще. Тб: «...подобно тому как влажная ткань быстрее сохнет, когда ее разгладят, чем когда ее скомкают, подобно тому как раздуваемый ветром огонь быстрее спалит сухую траву, чем стог сена, так же быстрее расходуется карма при наличии упакрамы» (пер. А.А. Терентьева).

Тб: «...[тело] последнего воплощения всегда человеческое, не иное. Высшие люди — тиртханкары, чакравартины, получакравартины. Долгожителями могут быть люди или животные...». ТД поясняет, «получакравартины» — это люди, подобные легендарным Баладеве и Васудеве — «культурным героям» джайнской мифологии.

Глава 3

*ratnaśarkarābālukāpaṅkadhūmatamamahātamaḥ-
prabhā bhūmayo ghanāmbūvātākāśapraṭiṣṭhāḥ saptaḍhodhaḥ || 1 ||*

**1. Ратнапрабха, Шаркарапрабха, Валукапрабха, Панкапрабха,
Дхаманпрабха, Тамапрабха, Махатамапрабха —
вот семь земель, покоящихся на воде, в воздухе
и пространстве одна ниже другой,
и каждая нижняя больше верхней.**

Эти земли окутаны атмосферой, состоящей из грубого воздуха (*ghanavāta*), пара (*ambuvāta*) и тонкого воздуха (*tanuvāta*). Названия перечисленных земель обозначают их цвет: 1) драгоценностей (16 видов цвета алмазов, рубинов и т.д.), 2) сахара, 3) песка, 4) грязи, 5) дыма, 6) темноты, 7) полной тьмы. Нижнюю часть нижней земли отделяет от нижней границы Вселенной расстояние 20 000 йоджан, а расстояние между землями — 1 раджджу. Первая земля имеет толщину в 180 000 йоджан и состоит из трех частей: верхняя, кхара-бхага, 16 000 йоджан толщины, в ней находятся 16 видов драгоценностей. В средней части кхара-бхаги 14 000 йоджан толщины живут 10 видов «Во-дворцах-живущих» (*bhavanavasin*) божеств (за исключением класса Асура-кумара), 8 видов Блуждающих (*vyantara*) божеств и такие существа, как ракшасы. Средняя часть, панка-бхага, имеет толщину

ну в 84 000 йоджан, и ее населяют ракшасы и асуры. Нижняя часть, аббахула-бхага, (толщина — 80 000 йоджан) включает в себя первый из адов, связанный с существами, способными к движению. Затем идут другие земли, представляющие различные уровни адов по нисходящей и имеющие толщину в 32 000 (в Тб — 132 000), 28000 (в Тб — 128 000), 24 000 (в Тб — 120 000), 20 000 (в Тб — 118 000), 16 000 (в Тб — 116 000) и 8000 (в Тб — 108 000) йоджан соответственно⁴⁸.

tāsu

*triṃśatpañcaviṃśatipañcadaśaśatripañconaikanarakaśatasahasrāṇi
pañca caiva yathākramam || 2 ||*

**2. У них тридцать, двадцать пять, пятнадцать, десять,
три, девяносто девять тысяч девятьсот девяносто пять,
пятьдесят тысяч адов соответственно.**

В различных видах ада, которые представляют собой огромные ямы, живут соответствующие обитатели. В аду нет гор, морей, островов и т.п. Все земли ада имеют разные слои (*paṭala*) — с первой по седьмую имеют 13, 11, 9, 7, 5, 3 и 1 слой в каждой соответственно, т.е. 49 слоев в целом. В каждом слое есть центральная яма (*indraka bila*) и линии, или оси (*śreṇi badbha*), расходящиеся от нее в 4 основных и 4 промежуточных направлениях. В первом слое ада 49 линий главных направлений и в них 48 промежуточных углов. Во втором слое — 48 и 47 соответственно и т.д. до 49-го слоя, где одна линия и нет углов. Таким образом, в последнем, 49-м слое есть только центральная яма и 4 ямы на востоке, западе, севере и юге, всего 5. Число первых шести адов называется *prakirṇaka*, и оно составляет, согласно подсчетам джайнских авторов, 8 390 347. Таким образом, общее число всех слоев ада — 8 400 000⁴⁹.

nārakā nityāśubhataraleśyāpariṇāmadehavedanāvikriyāḥ || 3 ||

**3. У обитателей ада всегда — [чем они ниже, тем] более —
не-благие «цвет», изменения, тело, ощущения и внешность.**

Все жители адских земель характеризуются «цветом» тела (*dravya leśya*) и психической деятельностью (*bhāva leśya*). Обитатели 1-й и 2-й земель ада имеют серый цвет, 3-й — серый и синий, 4-й — только синий, 5-й — синий и черный, 6-й — только черный, а в 7-й земле мучения длятся постоянно, а «цвет» мыслеобразов, или помыслов, изменяется в зависимости от психической активности, и он не может длиться больше одной мухурты (т.е. 48 минут). Обитатели ада имеют очень грубое и примитивное восприятие. Тела их непропорциональны,

⁴⁸ Jaini J.L. С. 58–59.

⁴⁹ Там же, с. 59–60.

например, некоторые имеют маленькие головы с огромными хоботами и длинными ногами и т.п.

Дигамбарская традиция считает, что уровни ада с первого по четвертый характеризуются сильным жаром, на пятом уровне большая часть высшего региона территории является горячей, а небольшая часть нижнего региона — холодной. Шестой и седьмой ады отличает сильный холод. Шветамбарская версия гласит, что жара последовательно увеличивается с первого по третий ады. На четвертом уровне есть небольшая территория экстремального холода, а большая часть характеризуется чрезвычайной жарой. В пятом аду — обратная ситуация: небольшая часть сильной жары и остальная часть с максимальным холодом. Шестой и седьмой ады отличаются сильным холодом⁵⁰.

parasparodīritaduḥkhāḥ || 4 ||

4. [Обитатели ада] подвергают друг друга мучениям.

Н. Татиа комментирует: «Источники страданий обитателей ада двойки: сознательная враждебность по отношению друг к другу и психическое окружение, подобное ночному кошмару. В экстремальном холоде и жаре все они страдают от неудовлетворенной жажды и голода. Они стремятся пожрать все и выпить океан, но их окружение препятствует любому удовлетворению их желаний»⁵¹.

saṃkliṣṭāsurodīritaduḥkhāśca prākcaturthyāḥ || 5 ||

5. А вплоть до четвертой земли их мучают еще и злые асуры.

В Тб даже приводятся имена этих асуров, относящихся к классу «долгожителей» (ТС 2.53): Амба, Амбариша, Шьяма, Шабала, Рудра, Упарудра, Кала, Махакала, Аси, Асипатравана, Кумбхи, Валука, Вайтарани, Кхарасвара, Махагхоша.

Пуджяпада приводит описание мучений, производимых злыми асурами: «Обитатели ада причиняют мучения друг другу, заставляя пить расплавленное железо, обнимать раскаленные докрасна железные колонны, влезать и слезать с деревьев с острыми шипами, ударяя молотом, тыкая пиками и ножами, поливая кипящим маслом, поджаривая на раскаленной сковороде, поджаривая в печи, топя в реке Вайтарани⁵² и давя в прессе. Таким образом, разрывая, разрезая на куски и т.д. их тела, они не могут своевременно умереть».

⁵⁰ Tatia N. С. 71–72.

⁵¹ Там же, с. 72.

⁵² Вайтарани — река, пограничная между землей и нижним миром, царством бога смерти Ямы (в индуизме). Описывается как стремительный, бурный поток, наполненный кровью, костями и волосами и издающий жуткое зловоние.

*teṣvetrisaptadaśasaptadaśadvāviṃśatitrayaśtriṅśatsāgaropamāsattvānām
parā sthitiḥ || 6 ||*

**6. Существа пребывают там не более одной, трех,
семи, десяти, семнадцати, двадцати двух,
тридцати трех сагаропам [соответственно].**

Максимальное время пребывания в одной земле равно минимальному времени пребывания в нижележащей. Согласно одной шкале, мера измерения «сагаропам» представляет собой совершенно астрономическую цифру — 10 котикоти (1 000 000 000 000 000) пальопамы. Пальопам — это время, необходимое для опустошения полного зернохранилища, наполненного волосами в йоджану длинной, шириной и высотой, причем один волос соответствует 100 годам⁵³. После того как душа отбудет срок в аду, она может переродиться в виде животного или человека.

jambūdvīpalavaṇodādayaḥ śubhanāmāno dvīpasamudrāḥ || 7 ||

**7. Названия благих континентов и морей —
Джамбудвипа, Лавана и т.д.**

Джамбудвипа — Индийский субконтинент, омываемый соленым океаном Лавана. Джайнская космография выделяет следующие благие материки и окружающие их океаны: 1) Джамбудвипа — материк, окруженный океаном Лавана, 2) Дхатакикханда — океаном Калодадхи, далее следуют названия земель и одноименных океанов: 3) Пушкаравара, 4) Варунавара, 5) Кширавара, 6) Гхритаваара, 7) Икшувара, 8) Нандишвара, 9) Арунавара, 10) Сваямбху-рамана⁵⁴.

dvīrdvīrviṣkambhāḥ pūrvapūrvaparikṣepiṇo valayākr̥tayaḥ || 8 ||

**8. Они имеют форму концентрических колец,
протяженность каждого из которых вдвое больше
протяженности предшествующего.**

Пуджьяпада уточняет эту сутру: «Протяженность [последующего] вдвое больше [предыдущего]: протяженность океана Лавана вдвое больше первого континента; протяженность второго континента вдвое больше этого [океана]; протяженность второго океана вдвое больше [континента]».

⁵³ Glassenap H. Jainism: An Indian Religion of Salvation. Delhi, 2000. С. 180–181. Другая трактовка см.: Jaini J.L. С. 61–62.

⁵⁴ Jaini J.L. С. 62. Та же схема приводится в Тб на Тс с небольшими вариациями.

*tanmadhyemerunābhīrvṛtto yojanaśatasahasraviṣkambho
jambudvīpaḥ || 9 ||*

**9. В середине находится круглый [континент] Джамбудвипа
с [горой] Меру в центре подобно пупу протяженностью
в сто тысяч йоджан.**

Согласно джайнским представлениям, гора Меру имеет высоту 1040 йоджан, из которых над поверхностью Джамбудвипы возвышается всего 40.

Пуджьяпада объясняет название этого континента следующим образом: «Почему он называется Джамбудвипа? Он характеризуется деревом джамбу (яблоневое дерево. — Н.Ж.). В середине Уттаракуру есть дерево джамбу, безначальное, состоящее из земли, несотворенное и окруженное своими сородичами, что и отличает данный континент».

*bharatahaimavataharivideharamyakahairāṇyavatairāvatavarṣāḥ-
kṣetrāṇi || 10 ||*

**10. Страны [Джамбудвипы] — Бхарата, Хаймавата,
Хари, Видеха, Рамьяка, Хайраньявата, Айравата.**

В комментарии Пуджьяпады приводится описание местностей: «Бхаратаварша, [имеющая] форму лука, расположена в южном направлении от [горной цепи] Химават, а с трех других [сторон] окружена океаном. Она разделяется [горной цепью] Виджаярддха, [реками] Гангой и Синдом на шесть частей, Хаймавата — к северу от Химават и к югу от Махахимават, с запада и востока окружена океаном; Хариварша — к югу от [горной цепи] Нишадха и к северу от Махахимават, с запада и востока ограничена океаном; Видеха расположена севернее Нишадхи и южнее [горной цепи] Нила, с запада и востока окружена океаном; Рамьякаварша — к северу от Нила и к югу от [гор] Шикхари, с запада и востока окружена океаном; Хайраньяватаварша — к северу от [гор] Рукми, к югу от Шикхари, с запада и востока окружена океаном».

*tadvibhājīnaḥ pūrvāparāyatā himavan-
mahāhimavanniśadhanilarukmiśikhariṇo
varṣadharaparvatāḥ || 11 ||*

**11. Они разделены простирающимися с запада на восток
горными хребтами Химават, Махахимават, Нишадха,
Нила, Рукми, Шикхарит,**

Пуджьяпада сообщает, что Химават «сто йоджан в высоту. Высота Махахимават, разделяющих Хаймавату и Хари, — двести йоджан. Нишадха, которая южнее Видехи и севернее Хари, — четыреста йоджан в высоту. Остальные горные хребты... четыреста, двести и сто йоджан

в высоту [соответственно]. Основания всех этих гор составляют одну четвертую от высоты [соответствующего горного хребта]».

hetārjunatapaniyavaiḍūryarajatahaimamayāḥ || 12 ||

12. [имеющими] золотой, серебристо-белый, золотисто-красный, синий, серебряный и золотистый [цвета соответственно].

Пуджяпада уточняет цветовую гамму: «Химават — золотого цвета китайского шелка, Махахимават — белого цвета белого золота, Нишадха — цвета золотисто-красного восходящего солнца, Нила — синего цвета павлиньей шеи, Рукми серебристо-белого цвета серебра, Шикхари — золотого цвета китайского шелка».

Сутры 12–32 отсутствуют в шветамбарской редакции ТС.

maṇivicitrapārśvā uparimūle ca tulyavistārāḥ || 13 ||

13. Их стороны усеяны различными драгоценностями, и они имеют равную ширину основания и вершины.

*padmatahūpadmatigīṇchakeśarimahūpaṇḍarikapaṇḍarikā
hradāsteṣūmupari || 14 ||*

14. На вершине их [расположены] озера Падма, Махападма, Тигинчха, Кешари, Махепундарика, Пундарика.

prathamā yojanasahasrāyamastadarddhaviṣkambho hradāḥ || 15 ||

15. Первое озеро [имеет] длину тысячу йоджан, ширину — половину [этого],

В Сс поясняется, что «с востока на запад [протяженность] озера под названием Падма [составляет] тысячу йоджан, с севера на юг — пятьсот йоджан, дно состоит из алмазов, берега усеяны разнообразными драгоценными камнями и золотом».

daśayojanāvagūhaḥ || 16 ||

16. глубину — десять йоджан.

tanmadhye yojanaṁ puṣkaraṁ || 17 ||

17. Посередине его — лотосо[подобный остров] в [одну] йоджану.

Пуджяпада разъясняет: «Из-за того что лепестки длиной в одну крошу⁵⁵, а околоплодник — в две кроши, его ширина — йоджана. Следует знать, что стебель лотоса в две кроши возвышается над поверхностью воды, многочисленные лепестки [плотно] собраны».

taddviguṇadviguṇā hradāḥ puṣkarāṇi ca || 18 ||

18. Озера и лотосо[подобные острова] вдвое больше по длине, ширине и глубине [каждого предшествующего].

⁵⁵ Кроша (*kroṣa*) — мера длины, составляющая одну четвертую йоджаны.

*tannivāsinyo devyaḥ śrīhrddīdhṛtikirtibuddhilakṣamyāḥ
palyopamasthitayaḥ samānikapariṣatkāḥ || 19 ||*
**19. На них обитают богини Шри, Хри, Дхри, Кирти,
Буддхи, Лакими, [живущие] одну пальопаму
[в окружении божеств] Саманика и Паришатка.**

Пуджяпада описывает места обитания богинь следующим образом: «В середине околлоплодника этого лотоса[подобного острова находится] дворец, превосходящий красотой незапятнанную полную луну осенью, длиной в крошу, шириной в половину кроши и высотой немногим меньше кроши. Следует знать, что в этих дворцах живущие богини по именам Шри, Хри, Дхри, Кирти, Буддхи, Лакшми обитают на Падме и других озерах соответственно. ...Они живут с богами Саманика и Паришатка. Эти боги обитают на лотосах, окружающих центральный лотос».

*gangāsindhurohidrohitāsyāhariddharikāntāsītodānārinarakāntāsu-
varṇarūpyakūlāraktāraktodāḥ saritastanmadhyagāḥ || 20 ||*
**20. Посреди них текут реки Ганга, Синдху, Рохит,
Рохитасья, Харит, Хариканта, Сита, Ситода, Нари,
Нараканта, Суварнакула, Рупьякула, Ракта, Рактода.**
Реки текут по две на каждом острове соответственно.

dvayordvayoḥ pūrvāḥ pūrvagāḥ || 21 ||
21. Из каждой пары [рек] первая течет на восток,

śeṣāstvaparagāḥ || 22 ||
22. остальные текут на запад.

Реки Ганга, Синдху и Рохитасья текут из озера Падма, Рохита и Хариканта — из Махападмы, Харит и Ситода — из Тигинчи, Сита и Нараканта — из Кешари, Нари и Рупьякула — из Махапундарики, Суварнакула, Ракта и Рактода — из Пундарики⁵⁶.

caturdaśanadisahasraparivṛtā gaṅgāsindhvādayo nadyāḥ || 23 ||
**23. Ганга, Синдху и другие реки имеют
четырнадцать тысяч притоков.**

Джайни отмечает, что другие реки имеют вдвое больше притоков каждой предшествующей: иначе говоря, Рохит и Рохитасья — 28 000 притоков, Харит и Хариканта — 56 000, Сита и Ситода — 112 000, Нари и Нараканта — 56 000, Суварна, Рупьякула — 28 000 и Ракта, Рактода — 14 000⁵⁷.

⁵⁶ Jaini J.L. С. 66.

⁵⁷ Там же, с. 66–67.

*bharataḥ śaḍviṁśatipañcayojanāśatavistāraḥ śaḍcaikonaviṁśati
bhāgā yojanasya || 24 ||*

**24. Ширина Бхараты — пятьсот двадцать шесть
и шесть девятнадцатых йоджан.**

tadvigunadvigunavistārā varṣadharavarṣā videhāntāḥ || 25 ||

**25. Каждая гора и местность вплоть до Видехи
в ширину вдвое больше предшествующей,**

Так, например, Химават имеет ширину 1052 12/19 йоджан и т.д.

uttarā dakṣiṇatylyāḥ || 26 ||

26. северные равны южным.

bharatairāvatayorvrddhihāsau

śaṭsamayābhyāmutsarpiṇyavasarpinībhyām || 27 ||

27. Процветание и упадок Бхараты и Айраваты

[происходят] в шесть периодов восходящей и нисходящей эр.

Процветание и упадок относятся к знанию, продолжительности жизни, величине тела и т.д. Бхарата — крайняя северная область Джамбудвипы, а Айравата — крайняя южная. Нисходящая (*avasarpinī*) эра состоит из 6 периодов — счастливо-счастливый (*sukhamā- sukhamā*) в 4×10^{10} сагаропам, счастливый (*sukhamā*) в 3×10^{14} сагаропам, счастливо-несчастливый (*sukhamā-duḥkhamā*) в 2×10^{14} сагаропам, несчастливо-счастливый (*duḥkhamā-sukhamā*) 10^{14} сагаропам минус 42 000 лет, несчастливый (*duḥkhamā*) 21 000 лет и несчастливо-несчастливый (*duḥkhamā-duḥkhamā*) в 21 000⁵⁸.

Однако комментарий Пуджяпады приводит несколько иной подход: «Нисходящая эра состоит из шести периодов, а именно — *suṣamasuṣamā*, *suṣamā*, *suṣamaduhṣamā*, *duḥṣamasuṣamā*, *duḥṣamā*, *adiduḥṣamā*. Восходящая эра также состоит из шести периодов, начинающихся с *adiduḥṣamā* и заканчивающихся *suṣamasuṣamā*. Нисходящая эра длится 10 котикоти сагаропам. Восходящая эра имеет ту же самую протяженность. Обе эры составляют одну кальпу. *suṣamasuṣamā* длится 4 котикоти сагаропам. В начале этого периода люди имеют ту же природу, что и жители Уттаракуру. В течение этого периода происходит постепенное уменьшение [всего], и затем наступает *suṣama*, длящийся три котикоти сагаропам. В начале этого периода люди подобны обитателям Нариварши. И после постепенного уменьшения в течение этого периода наступает *suṣamaduhṣamā*, длящийся две котикоти сагаропам. В начале этого периода люди подобны обитателям Хаймаваты. После постепенного уменьшения наступает четвертый пе-

⁵⁸ Там же, с. 67–68.

риод *duḥṣamasuṣamā*, длящийся одну котикоти минус 42 тысячи лет. И в начале этого периода люди подобны обитателям Видехи. Затем после постепенного уменьшения наступает *duḥṣamā*, длящийся 21 тысячу лет. Наконец, после постепенного уменьшения наступает *adi-duḥṣamā* протяженностью 21 тысячу лет. Подобным же образом следует понимать восходящую эру, но в обратном порядке».

В настоящий момент человечество живет, согласно джайнским представлениям, в несчастливый период, который начался в 513 г. до н.э. (т.е. через 3 года и 8,5 месяцев после освобождения Махавиры). Таким же образом, только в обратном порядке, протекает восходящая эра (*utsarpiṇī*).

tābhyamaparā bhūmayo visthitāḥ || 28 ||

28. Отличные от них земли устроены [так же].

В других регионах нет восходящей и нисходящей эр. Жители Видехи, за исключением земли Уттаракуру, живущей в счастливо-счастливое время, пребывают в несчастливо-счастливом периоде; обитатели Хаймаваты и Хайраньяваты — в счастливо-несчастливый период; жители Хари и Рамьяки — в счастливом периоде⁵⁹.

ekadvitripalyopamasthitayo haimavatakahārivarṣakadaiva-kuravakāḥ || 29 ||

29. Длительность жизни хаймаватаков, хариваршаков и дайвакураваков — одна, две, три пальопамы соответственно.

Пуджьяпада поясняет также: «В пяти [землях] Хаймаваты всегда длится счастливо-несчастливый [период]. Там люди [имеют] продолжительность жизни в одну пальопаму, рост в две тысячи дханушей⁶⁰, цвет [кожи] голубого лотоса и вкушают пищу на четвертый⁶¹ [раз]. В пяти [землях] Хариварши всегда длится счастливый [период]. Там люди [имеют] продолжительность жизни в две пальопамы, рост в четыре тысячи дханушей, цвет [белой] раковины и вкушают пищу на шестой⁶² [раз]. В пяти [землях] Девакуру всегда длится очень счастливый [период]. Там люди [имеют] продолжительность жизни в три пальопамы, рост в шесть тысяч дханушей, золотой цвет и вкушают пищу на восьмой⁶³ [раз]».

⁵⁹ Tatia N. C. 82.

⁶⁰ Мера длины — дхануша (букв. «лук») равна 4 локтям, прибл. 216 см.

⁶¹ Имеется в виду, что жители этой земли нуждаются в пище лишь через день.

⁶² Иными словами, жители нуждаются в пище лишь через каждые два дня.

⁶³ Жители Девакуру нуждаются в пище раз в четыре дня.

tathottarāḥ || 30 ||
30. Северные — так же.

videheṣu saṁkhyeyakālāḥ || 31 ||

31. В Видехе [пребывают] исчисляемое время.

Минимальное время пребывания в Видехе — антар-мухурта, а максимальное — 1 крор-пурва (или пурвакоти), т.е. 7056×10^{17} лет. Пуджяпада вновь замечает, что «жители высотой в пятьсот дханушей пищу принимают постоянно».

bharatasya viṣkambho jambūdvīpasya navatiśatabhāgaḥ || 32 ||

32. Ширина Бхараты [составляет] одну сто девяностую часть от [ширины] Джамбудвипы.

Ширина Бхараты составляет 526 6/19 йоджан (см. выше ТС 3.24), а ширина Джамбудвипы — 100 000 йоджан.

dvīrdhātakikhaṇḍe || 33 ||

33. В Дхатакикханде вдвое [больше стран и гор],

Дхатакикханда — название материка (см. коммент. на ТС 3.7).

puṣkarārdhe ca || 34 ||

34. как и в [ближайшей] половине Пушкары.

Тб уточняет: «[Материк Пушкара] разделен горами Манушоттара».

prāṇtmānuṣottarāmanuṣyāḥ || 35 ||

35. На этой стороне Манушоттары [обитают] люди:

Континент Пушкара шире Джамбудвипы в 4 раза. Во внутреннем кольце Пушкары существуют два уровня из семи континентов и шести гор, подобных континентам и горам Джамбудвипы и Дхатакикханды. Иными словами, на первых двух континентах и половине третьего существуют пять Бхарат, пять Хаймават и т.д. Поэтому число континентов, населенных людьми, составляет 35^{64} .

āryā mleccchāśca || 36 ||

36. арии и млеччи.

Тб: «...Люди существуют двух видов: арии и млеччи. Причем арии бывают шести видов: по месту [жительства], по рождению, по семье, по занятиям, по внешности, по языку...» Джайни же говорит о двух больших группах ариев: обладающих сверхъестественными способностями (*ṛddhiprāpta*) и не обладающих таковыми (*anṛddhiprāpta*). Семь способностей: просветление (*buddhi*), способность изменять сво-

⁶⁴ Tatia N. C. 85.

ей волей свое тело (*vikriyā*), аскеза (*tapas*), сила (*bala*), способность излечения (*auṣadha*), сглаз и обратная ему способность (*rasa*) и способность сочинения историй и т.п. (*akṣiṇa*). Существует шестьдесят четыре подвида этих семи основных видов. Вторая группа ариев, не обладающих сверхъестественными способностями, подразделяется на пять видов: по месту — рожденные в Арьякханде, одном из шести районов Бхараты; по рождению — те, кто принадлежат к родам Икшваку, Сурьявамша, Наривамша и т.д.; по занятию — воинское, жреческое, земледелие, торговля, искусства и обслуживание; по поведению; по вере. Остальные — млеччхи. ТД приводит некоторые виды млеччх: «шака, явана, камбоджа, бахика и другие [народы] многих видов...», которые идентифицируются, как правило, со скифами, греками, камбоджийцами — жителями древнего Афганистана, бактрийцами.

Пуджяпада поясняет, что «*млеччхи* [бывают] двух видов: рожденные на промежуточных континентах и рожденные в „землях деяний“. В океане Лавана в восьми сторонах света есть восемь промежуточных континентов и еще восемь пересекающих внутри них. Подобным же образом есть восемь промежуточных континентов в конце [гор] Химават, Шикхари и двух Виджаярддх. Промежуточные континенты находятся в пятистах йоджанах от насыпи, а [вторые] промежуточные континенты находятся в пятистах пятидесяти йоджанах [внутри]. Континенты в конце горных цепей уходят внутрь на шестьсот йоджан. Промежуточные континенты [имеют] протяженность в сто йоджан. Ширина континентов между ними — в половину этого. Ширина [континентов] в конце горных цепей — двадцать пять йоджан. [Обитатели] восточных стран — однобедрые, западных стран — хвостатые, северных стран — немые, южных стран — рогатые. [Обитатели] промежуточных стран [имеют] заячьи уши, уши лепешкой или длинные уши; стран между ними — лошадиные, львиные, собачьи, бычьи, свиные, тигриные, вороньи и обезьяньи лица. [У обитателей] континентов на обоих концах Шикхари лица как у облаков и светящиеся лица; на обоих концах Химават — лица как у рыб, как у кукушек; на обоих концах северной Виджаярддхи лица как у слона, лица как зеркало; на обоих концах южной Виджаярддхи лица как у коровы и лица как у барана. Однобедрые живут в пещерах и питаются глиной. Остальные живут на деревьях и питаются плодами и цветами. Продолжительность жизни всех — пальопама. Эти двадцать четыре континента возвышаются на одну йоджану над уровнем океана. Следует знать, что с наружной стороны океана Лавана также есть двадцать четыре континента. То же верно и [в отношении океана] Калода. Таковы млеччхи, рожденные на промежуточных континентах. Рожденные в „землях деяний“ — шаки, яваны, шабары, пулинды и другие [племени]».

*bharatairāvatavidehāḥ karmabhūmayo 'nyatradevakurūttara-
kurubhyaḥ || 37 ||*

**37. Бхарата, Айравата и Видеха, за исключением [стран]
Девакуру и Уттаракуру, являются «землями деяний».**

«Земля деяний» (*karmabhūmi*) связана с трудом и различными видами деятельности. Она представляет собой область, где люди кормятся плодами своего труда и способны достичь освобождения, в отличие от жителей земли наслаждений (*bhogabhūmi*), где природа предоставляет все необходимое людям круглый год.

Пуджяпада объясняет, что такое «земли деяний», следующим образом: «В силу того, что это место, характеризующееся благими и неблагими деяниями. И хотя все три мира — место деяний, но именно это место деяний по преимуществу. Так, не-благие деяния, ведущие [к рождению в] седьмом аду, совершаются только в Бхарате и т.д., как и благие деяния, ведущие [к рождению] в особом месте — Сарвартха сиддхи. Следует знать, что только здесь занимаются земледелием и другими [работами] вкупе с дарением достойным и другими [видами благочестия], поэтому эти земли и называются „землями деяний“. Другие же называются „землями блаженства“, поскольку там объекты опыта наслаждения предоставляются десятью видами „древ [исполнения] желаний“».

nr̥sthīti parāpare tripalyopamāntarmuhūrte || 38 ||

**38. Наибольшая длительность жизни людей —
три пальюпамы, а наименьшая — антар-мухурта.**

tiryagyonijānām ca || 39 ||

39. и у рожденных из лона животных.

В Тб уточняется, что максимальное время жизни для душ чистой земли составляет 12 000 лет; душ твердой земли (т.е. камней, минералов и т.п.) — 22 000 лет; душ воды — 7000; душ воздуха — 3000, огня — 3 дня и 3 ночи, растительных — 10 000 лет. Душ с двумя индриями — 12 лет, с тремя — 49 дней, с четырьмя — шесть месяцев, с пятью — 1 пурвакоти⁶⁵.

Глава 4

devāścaturṇikāyāḥ || 1 ||

1. Боги [образуют] четыре группы.

Четыре класса богов: «Во-дворах-живущие» (*bhavanavāsi*), «Блуждающие» (*vyañtara*), «Светила» (*jyotiṣka*) и «Небесные» (*vaimānika*). Подробнее о них говорится ниже.

⁶⁵ Tatia N. C. 87–88.

Пуджяпада поясняет: «Боги — это те, кто в силу внутренних причин при проявлении кармы, [формирующей] тело уровня [существования] богов, по [своему] желанию наслаждается и забавляется на особых чудесных континентах, океанах и других местах».

āditastriṣu pītāntaleśyāḥ || 2 ||

2. Первые три группы имеют «цвет» вплоть до желтого.

Иными словами, черный, синий, серый и желтый.

daśāṣṭapañcadvādaśavikalpāḥ kalporapannaparyantāḥ || 3 ||

3. Рожденные в калье [делятся] на десять, восемь, пять, двенадцать родов соответственно.

Кальпой в данном случае называются первые 8 небес джайнского космоса (см. ниже ТС 4.19).

indrasāmānikatrāyastriṃśapāriṣadātmarakṣalokapālānikaprakirṇakābhīyogakilbiṣkāścaika śaḥ || 4 ||

4. [В каждой группе есть] Индра, саманика, траястримша, паришадийя, атмаракша, локапала, аника, пракирнака, абхийогья, килбишика.

Эта классификация включает в себя всех традиционных богов индуизма и в определенном смысле отражает социальную структуру древних городов Индии. Индра выполняет функции правителя, он наделен сверхъестественной властью, которой не обладают другие божества. Те, кто равны Индрам в продолжительности жизни, силе, наслаждениям и т.д., но не в отношении власти и величия, называются «саманика». Это — аристократия, или учителя. Траястримша («33») — высшие государственные служащие, министры, жрецы; паришадийя — придворные; атмаракша — «гвардия», внутренняя охрана, или телохранители; локапала — полиция. Аника — армия, состоящая из семи подразделений: конницы и тому подобного. Пракирнака — простые «горожане»: торговцы, ремесленники, крестьяне. Абхийогья — слуги, а также те божества, которые могут превращаться в животных и птиц; килбишика — чернь.

trāyastriṃśalokapālavarjyā vyantarajyotiṣkāḥ || 5 ||

5. У Блуждающих и Светил отсутствуют траястримша и локапала.

pūrvayordvindrāḥ || 6 ||

6. В двух первых [группах] по два Индры.

kāyapracicārā āiśānāt || 7 ||

7. Вплоть до Айшаны соитие телесно.

В этом обитатели двух низших небес подобны людям и животным.

śeṣāḥ sparśarūpaśabdamaṇḍapracārāḥ || 8 ||

8. У остальных соитие — прикосновением, взглядом, звуком, мыслью.

Божества 3-го и 4-го небес соединяются только прикосновением, с 5-го по 8-е — взглядом, с 9-го по 12-е — звуком, с 13-го по 16-е — только умом.

pare pravīcārā || 9 ||

8. Другие не совокупляются.

Выше 16-го неба нет богинь, и боги не имеют чувственного желанья.

*bhavanavāsino suranāgavidyutsuparṇāgnivātastanitodadhi
dvīpadikkumārā || 10 ||*

10. Во-дворцах-живущие [— это]:

*асура-[кумара], нага-[кумара], видьют-[кумара], супарна-[кумара],
агни-[кумара], вата-[кумара], станита-[кумара], удадхи-[кумара],
двипа-[кумара], дик-[кумара].*

Этот вид божеств называется «кумара», поскольку они ведут жизнь и имеют привычки юношей. Каждый из родов этих «юношей», согласно Тб, имеет по два Индры-правителя, определенный цвет тела, одежды и символ в короне: 1) асура (демонические юноши) — Камара и Бали, черные, в красных одеждах, символ — драгоценный камень в виде полумесяца; они могут передвигаться глубоко вниз за пределы Ратнапрабхи, а также достигать среднего и верхнего миров; 2) нага (юноши-драконы) — Дхарана и Бхутананда, светлые, в темных одеждах, в короне — змеинный капюшон, водные божества, связанные в том числе и с дождевыми облаками; 3) видьют (юноши-молнии) — Хари и Харисаха, красные, в черных одеждах, символ — ваджра; 4) супарна (юноши-орлы) — Венудева и Венудари, золотого цвета, в белых одеждах, имеют символом гаруду; их битвы с нагами являются причиной землетрясений; 5) агни (юноши-огни) — Агнишикха и Агниманава, красные, в черных одеждах, символ — кувшин; 6) вата (юноши-ветры) — Веламбха и Прабханджана, темные, в багровых (цвета закатного солнца) одеждах, символ — макара, живут также в подводных пещерах Лаваноды и приводят в движение частицы мира; 7) станита (юноши-громы) — Сугхоша и Махагхоша, золотого цвета, в белых одеждах; 8) удадхи-кумара (юноши-океаны) — Джалаканта и Джалапрабха, светлые, в темных одеждах, символ — лошадь, управляют океаном; 9) двипа (юноши-острова) — Пурна и Васиштха, красные, в

темных одеждах, символ — лев; 10) дик (юноши-стороны света) — Амилагати и Амитавахана, золотого цвета, в белых одеждах, символ — слон. Помимо этого все они соотносятся с определенными мироохранительными функциями. Девять родов «Во-дворцах-живущих» имеют дворцы в кхара-бхаге, а асура-кумара — в панка-бхаге.

***vyantarāḥ kinnarakimpu-
ruṣamahoragagaṇḍharvayakṣarākṣasabhūtapīśūcāḥ || 11 ||***

**11. Блуждающие [— это]: киннары, кимпуруши, махораги,
гандхарвы, якши, ракшасы, бхуты и пишачи.**

«Блуждающими» богами, согласно Тб, управляют следующие Индры: 1) киннары (духи) — Киннара и Кимпуруша; 2) кимпуруши («гномы») — Сатпуруша и Махапуруша; 3) махораги («великие змеи») — Атикайя и Махакайя; 4) гандхарвы («небесные музыканты») — Гитарати и Гитаяшас; 5) якши («духи-хранители») — Пурнабhadра и Манибhadра; 6) ракшасы («чудовища») — Бхима и Махабхима; 7) бхуты («призраки») — Пратирупа и Атирупа; 8) пишачи («бесы») — Кала и Махакала. Каждый из этих видов характеризуется своим цветом и имеет символом определенное дерево. Почти все они живут в бесчисленных океанах и континентах, т.е. все (за исключением ракшасов) в кхара-бхаге, или первом высшем слое первой земли Ратнапрабхи. Ракшасы обитают в панка-бхаге Ратнапрабхи.

jyotiskāḥ sūryācandramasau grahanakṣatraprakīrṇikatārakāśca || 12 ||

**12. Светила [— это]: солнца, луны, планеты,
накшатры и звезды.**

Под «накшатрами» понимаются лунные дома. Светила имеют лишь двух правителей: Солнце и Луну, которые представляют собой супружескую пару, их свиту составляют 88 планет, 28 лунных домов и $6\,697\,500 \times 10^{12}$ звезд. Над Джамбудвипой вращаются два Солнца (северное и южное) и две Луны, чтобы установить одновременную смену дня и ночи для южных и северных частей. Поэтому для Джамбудвипы удваивается и число лунных домов и звезд.

Пуджяпада в своем комментарии Сс приводит следующие данные относительно расположения всех светил: «...звезды, занимающие нижнюю часть из всех Светил, двигаются на высоте семьсот девяносто йоджан от земли. Затем, выше на десять йоджан двигаются солнца; затем, выше [еще] на восемьдесят йоджан блуждают луны; затем, выше [еще] на четыре йоджаны — накшатры; затем, выше [еще] на четыре йоджаны — Меркурий; затем, выше [еще] на три йоджаны — Венера; затем, выше [еще] на три йоджаны — Юпитер; затем, выше [еще] на три йоджаны — Марс; затем, выше [еще] на три йоджаны движется Сатурн. Это небесное пространство — место блуждания

Светил — [имеет] толщину в сто десять йоджан и горизонтально измеряется неисчислимыми океанами и континентами вплоть до влажной атмосферы).

merupradikṣaṇā nityagatayo nṛloke || 13 ||

**13. В мире людей [они] всегда движутся по часовой стрелке
[вокруг горы] Меру.**

Ближайшая орбита вращения Светил вокруг Меру на Джамбудвипе имеет радиус 1121 йоджан.

tatkṛtaḥ kālavibhāgaḥ || 14 ||

14. Этим производится разделение времени.

Под «разделением времени» понимается принятая в джайнизме система его исчисления.

Пуджьяпада замечает: «Время [бывает] двух видов: обыденное и главное. Обыденное время делится на мгновения, авалики⁶⁶ и т.д. Это действие особого деления и причина деления другого, неделимого».

bahiravāsthitāḥ || 15 ||

15. Вне [мира людей они] неподвижны.

Светила за горами Манушоттара не совершают никакого движения.

vaimanikāḥ || 16 ||

16. «Небесные»,

Пуджьяпада поясняет, что те, кто живут на небесах (*vimāna*), есть «Небесные». «Эти небеса [бывают] трех видов: Индрака, Шрени и Пушпапракирнака. Так, небеса Индрака расположены в центре подобно Индре; небеса Шрени направлены в четыре стороны света подобно лучам из точек пространства; Пушпапракирнака подобны разбросанным в [точках] пересечения цветам».

kalporapannāḥkalpātītāśca || 17 ||

17. рожденные в кальпе и вне кальпы

Относительно кальпы см. выше коммент. на ТС 4.3. У «Небесных» божеств, рожденных вне кальпы, нет социальной иерархии, они не носят ни одежды, ни украшений и имеют одно и то же имя «Ахаминдра» (букв. «я — Индра»). Им неведомы чувственные наслаждения, и их единственным занятием является почитание архатов.

irayuirari || 18 ||

18. одни над другими

⁶⁶ Авалика — мельчайшая единица измерения времени, равная приблизительно шестой доле мгновения.

*saudharmaśānasānarkumāramāhendrabrahmottaralāntavakūpiṣṭha-
śukramahāśukrasatārasahasrāreṣvānatapratāṇatyorāraṇācyu-
tayornavasugraiveyakeṣuvijayavaijyantaṇāntāparājīteṣu-
sarvārthasiddhauca || 19 ||*

**19. на [небесах] Саудхарма, Айшана, Санаткумара,
Махендра, Брахма, Брахмоттара, Лантава, Капишита,
Шукра, Махашукра, Сатара, Сахасрара, Аната, Праната,
Арана, Ачьюта, на девяти [небесах] Гравейяка, а также
[пяти небесах] Ануттара]: Виджайя, Виджайянта, Джайянта,
Апараджита и Сарвартхасиддхи.**

Над первыми шестнадцатью небесами обитают Ахаминдры (см. выше коммент. к ТС 4.17). Каждый вид божеств, обитающих в кальпе, имеет символическое изображение в короне, различное в шветамбарской и дигамбарской традициях. Кроме месяца (для царства 5-го слоя — Шукра) и кальпаврикши (для царств 8-го слоя — Арана и Ачьюта) это животные — газель, буйвол, вепрь, лев, слон, змея, рыба, черепаха и т.д. Индра расположенной в 1-м слое Саудхармы имеет имя Шакра, остальные Индры носят имена своих небес. С Шакрой и его военачальником Харинаяймеша, а также с Ачьютой связаны сюжеты участия в церемониях рождения и посвящения тиртханкаров.

Над Сарвартхасиддхи находится место, где пребывают освобожденные души (Сиддхакшетра).

Пуджьяпада отмечает: «На Джамбудвипе [гора] Махамандара (Меру. — Н.Ж.) [уходит] в глубину на тысячу йоджан и [возвышается] на девяносто девять йоджан в высоту. Ниже ее [находится] нижний мир. В ширину размера этой [горы] простирается средний мир. Над ним — высший мир. Гребень Меру [имеет] высоту в сорок йоджан; выше его ровно на волос расположен Риджувимана, Индра из кальпы Саудхармы».

sthitiprabhāvasukhadyutileśyāviśaddhindriyāvadhivīṣayato adhikāḥ || 20 ||

**20. [Чем выше небо, тем] больше длительность жизни,
величие, счастье, свет, чистота «цвета»,
объекты индрий и ясновидения**

Боги первых двух небес, Саудхарма и Айшана, могут видеть вниз вплоть до первого ада, и горизонтально все бесчисленные континенты, океаны и верх своего уровня. Боги следующих двух уровней, Санаткумара и Махендра, видят вплоть до второго ада и верх своего уровня. И так далее. Самые верхние боги видят все вниз до последнего ада и вверх до конца мирового универсума⁶⁷.

⁶⁷ Tatia N. C. 107.

gatiśariraparigrahābhīmānato hināḥ || 21 ||

21. и меньше движение, тело, привязанность, высокомерие.

На первом и втором небесах рост божеств составляет семь локтей, на третьем и четвертом — шесть локтей, с пятого по восьмое — пять локтей, с девятого по двенадцатое — четыре локтя, на тринадцатом и четырнадцатом — три с половиной локтя, на пятнадцатом и шестнадцатом — три локтя. На небесах Гравейяка с первого по третий уровни рост обитателей — два с половиной локтя, с четвертого по шестой — два локтя, на остальных — полтора локтя. На небесах Ануттара рост божеств имеет один локоть⁶⁸.

pitapadmaśuklaleśyū dvitriśeṣeṣu || 22 ||

22. На [первых] двух [небесах] «цвет» желтый, на трех [следующих] — розовый и белый на остальных.

prāggraiveyakebhyaḥ kalpāḥ || 23 ||

23. [Небеса] вплоть до Гравейи [называются] кальпой.

brahmalokālayā laukāntikāḥ || 24 ||

24. Брахмалока — обители Лаукантиков,

Лаукантики имеют такое название потому, что ими заканчивается мир (*loka*). В следующем воплощении они родятся людьми и достигнут состояния освобождения.

sārasvatādityavahnayarūṇagardatoyatuṣītāvyābādhāriṣṭāśca || 25 ||

25. [подразделяющиеся на]: Сарасвата, Адитья, Вахни, Аруна, Гардатойя, Тушита, Авьябадха, Аришта.

Эти божества обитают в определенных сторонах света: Сарасвата — на северо-востоке, Адитья — востоке, Вахни — юго-востоке, Аруна — юге, Гардатойя — юго-западе, Тушита — западе, Авьябадха — северо-западе, Аришта — севере. В Тб еще упоминается Марута, обитающий на севере (Аришта в этом комментарии располагается в центре). Данные боги воспринимаются джайнской традицией в качестве божественных святых, поскольку они лишены чувственных стремлений. Они могут обрести освобождение в течение следующих семи или восьми рождений, а иногда — через два или три⁶⁹.

vijayādiṣu dvicaramāḥ || 26 ||

26. В Виджайе и других [небесах Ануттара обитают те, кому] предстоит воплотиться дважды.

⁶⁸ Jaini J.L. C. 97.

⁶⁹ Tatia N. C. 110.

аураpādikaṁaṁṣyebhyaḥ śeṣāstiryagyoṇayaḥ || 27 ||

27. Остальные отличаются от [рожденных] сверхъестественно, людей и из лона животных.

sthitirasuranāgasuparṇadvipaśeṣāṇām

sāgaropamatripalyopamārdhahīnamitā || 28 ||

28. Длительность [жизни] асуров — одна сагаропам, нагов — три пальопамы, супарн — две с половиной, двип — две, у остальных — полторы пальопамы.

saudharmaīśāṇayoḥ sāgaropame dhike || 29 ||

29. У обитателей небес] Саудхармы и Айшаны более двух сагаропам,

sānarkumāratāhendrayoḥ sapta || 30 ||

30. Санаткумары и Махендры — семь,

trisaptanavaikādaśatrayodaśapañcadaśabhiradhikāni tu || 31 ||

31. а далее немногим больше на три, семь, десять, одиннадцать, тринадцать, пятнадцать [сагаропам].

āraṇācyutādūdūrddhvamekaikena navasugraiveyakeṣu vijayādiṣu sarvārthasiddhausa || 32 ||

32. На одну [сагаропаму больше] в Аране и Ачьюте, девяти [небесах] Гравейяка, в Виджайе и в Сарвартхасиддхи.

aparaḥ palyopamatadhikam || 33 ||

33. Наименьшая [длительность жизни] — [немногим] более пальопамы.

parataḥ parataḥ pūrvāpūrvāntarā || 34 ||

34. В каждом последующем [из небес наименьшая длительность жизни] равна наибольшей в предыдущем [небе].

parakāṇām ca dvitīyādiṣu || 35 ||

35. [Так же] и у обитателей второго и последующего адов.

daśāvarṣasahasrāṇi prathamāyām || 36 ||

36. [А] в первом — десять тысяч лет.

bhavanaṣu ca || 37 ||

37. И Во-дворцах-[живущих] — [так же].

vyantarāṇām ca || 38 ||

38. И Блуждающих.

paraḥ palyopamatadhikam || 39 ||

39. Наибольшая [длительность жизни Блуждающих] — немногим более пальопамы.

jyotiṣkāṇāṁ sa || 40 ||
40. И Светил — [так же].

tadaṣṭabhāgo parā || 41 ||
41. Наименьшая — одна восьмая от этого.

laukāntikānāmaṣṭau sāgaropamāṇi sarveṣāṁ || 42 ||
42. [Длительность жизни] Лаукантиков — восемь сагаропам.
[Так же и] у всех [остальных].

Глава 5

ajivakāyā dharmādharmākāśapudgalāḥ || 1 ||
1. Протяженные не-души — условие движения,
условие покоя, пространство, материя.

Более подробно все субстанции, относящиеся к не-душе, будут рассматриваться ниже.

dravyāṇi || 2 ||
2. [Они] — субстанции.

Под субстанцией в джайнской философии понимается то, что является основой всего сущего; то, что „под-лежит“ всему в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. Иначе говоря, всякая вещь существует тогда и постольку, когда и поскольку у нее есть некая первооснова бытия, то, что фундирует ее изменчивое существование, т.е. субстанция. В качестве такого онтологического „фундамента“ субстанция с необходимостью должна обладать некими характеристиками, позволяющими объяснить все видимое многообразие феноменального мира. Такими характеристиками выступают атрибуты и модусы. Под первыми понимаются неотъемлемые свойства субстанции, а под вторыми — множество ее проявлений или способов существования. Джайни отмечает, что не существует субстанции, наделенной всеми атрибутами, и выделяет несколько групп атрибутов, которыми характеризуется та или иная субстанция. Во-первых, всеобщие атрибуты (*sāmānyaguṇa*), наличествующие во всех сущностях, и, во-вторых, специфические свойства (*viśeṣaguṇa*), присущие только данной субстанции. К первой группе принадлежит бесчисленное множество атрибутов, но наиболее значимыми являются, по мнению Джайни, следующие: 1) существование (*astitva*), некая устойчивость в бытии; 2) функциональность (*vastutva*), способность субстанции иметь некую функцию; 3) субстрат модусов (*dravyatva*), т.е. способность проявлять себя различными способами; 4) познаваемость (*prameyatva*), т.е. способность быть предметом знания; 5) индивидуальность (*aguru-*

laghutva), т.е. способность сохранять свои атрибуты (данная трактовка Джайни слова *agurulaghutva* отличается от общепринятой в джайнской философии, где под этим термином понимается качество, из-за которого нет никакого увеличения, приобретения тяжести (*guru*) и нет уменьшения, потери веса, легкости (*laghu*) в природной протяженности души, даже когда она претерпевает изменения, переходя из одного тела в другое); 6) протяженность (*pradeśatva*), способность занимать определенные точки пространства⁷⁰.

Дигамбарские авторы к числу субстанций добавляют еще и время; шветамбарская философская традиция время в качестве субстанции не признает.

jivāśca || 3 ||

3. И души — тоже субстанции].

nityāvasthitānyarūpāṇi || 4 ||

4. [Субстанции] вечны, неизменны, бесформенны.

rūpīṇaḥ pudgalāḥ || 5 ||

5. [Лишь] материя имеет форму.

Имеется в виду то обстоятельство, что материя наделена определенными материальными атрибутами, присущими только этой субстанции: цвет, вкус, запах и осязание.

ā ākāśādekadravyaṇi || 6 ||

6. До пространства включительно субстанции едины

Комментарий Тб уточняет: «...Однако материя и души не являются едиными субстанциями». А в ТД эта сутра поясняется следующим образом: «Так, субстанция „материя“ не едина из-за разделенности на первичные атомы, а души разделены на обитающих в адах и т.д.».

niṣkriyāṇi ca || 7 ||

7. и недеятельны.

Тб дает комментарий: «Но материя и души активны. [Они] производят движение и кармы».

asaṁkhyeyāḥ pradeśāḥ dharmādharmajivānām || 8 ||

8. Условия движения и покоя, души [заполняют] неисчислимое количество точек пространства.

«Точка пространства» — наименьшая пространственная единица. Вот комментарий ТД к этому месту: «...Среди этих условия движения и других субстанций, разделенных числом пять, точки пространства

⁷⁰ Jaini J.L. С. 87–88.

условий движения и покоя бесчисленны. Точки пространства условий движения и покоя бесчисленны внутри единого, подразумевая [под единым] точку пространства мира...». Тб же поясняет, что такое «точка пространства»: «Рассмотрим слово[сочетание] „точка пространства“. Она есть наитончайшее вместилище атома». В ТД дается такое определение: «...Точка пространства — отдельное или определенное, единичное, специфическое место, ограничивающее атом, не имеющий частей... Согласно истинному рассмотрению, [она вмещает] все: условия движения и покоя, пространство, души, однако лишь в тонких формах, не грубых, как и сказано [в Бхашье]».

Сутра 8 в шветамбарской редакции разбита на две.

ākāśasyāntāḥ || 9 ||

9. Пространство — бесчисленное,

Тб: «Количество точек пространства мира и не-мира бесконечно, а в пространстве мира соответствует [количеству точек пространства] условий движения и покоя».

Термины «мир» и «не-мир» рассмотрены ниже, в коммент. на ТС 5.12.

saṃkhyeyāsaṃkhyeyāśca pudgalānām || 10 ||

10. материя — исчислимое и неисчислимое,

Тб поясняет: «...исчисляемое, неисчислимое и бесчисленное по количеству точек пространства материи, поэтому „бесчисленное“». В ТД: «...поэтому „бесконечно“ — говорится об этом... на исчисляемые, неисчислимы и бесчисленные по количеству, разделены точки пространства из-за другого подразделения на материю и первичные атомы... точки пространства в двух [видах]: субстанциях и модусах». В дигамбарском комментарии Сс уточняется: «Первичные атомы в силу измененной тонкой природы занимают бесчисленно-бесчисленное [количество] точек пространства одна в другой, и способность их проникновения остается незатронутой, поэтому это не противоречит пребыванию в одной и той же точке пространства бесчисленно-бесчисленных [атомов]».

В джайнской традиции количество чего бы то ни было может быть исчисляемым, неисчислимым и бесчисленным, каждый из которых рассматривается в трех аспектах: минимума, среднего и максимума⁷¹.

⁷¹ Более подробно о джайнской системе исчисления см.: Tatia N. С. 265–270.

11. [но] не атом.

На эту сутру дается развернутый комментарий в нескольких текстах, например в Тб: «В атоме нет точек пространства. Атом не имеет точек пространства потому, что в нем нет ни начала, ни середины». ТД: «...Точка пространства не является субстанциальной вещью, участвующей в существовании, являющейся причиной развития, избытка атомов. Если наличие атомарности и выводится из наличия свойств точки пространства, то такие точки пространства [все же] не являются атомами». Комментарий «Таттвартхараджаварттика» (далее ТРв) дигамбарского учителя Акаланки Бхатты утверждает: «Сказано, что атом не есть точка пространства. „Почему не есть?“ — спрашивают. „Из-за целостности точки пространства“. Отсутствие свойств точки пространства [атома] — из-за несуществования долей точки пространства и из-за целостности точки пространства, подобной [целостности] пространства. Таков же и атом, благодаря целостности точки пространства, не существованию долей точки пространства. Каким образом? Ибо атом назван так по существу. [Как] из-за свечения, в соответствии с истинным значением, именуют „атом“ из-за малости и тонкости».

12. Пространство мира — местоприют [всего сущего].

Отличительной чертой пространства мира является наличие условий движения и покоя, тогда как в пространстве не-мира этих субстанций (как, впрочем, и всех остальных) нет. «Миром» в джайнской философии, собственно, и называется то, что вмещает в себя все; это же утверждает и Тб: «Вмещение вмещаемого происходит в пространстве мира».

Дигамбарский комментарий Сс подчеркивает принципиальное различие мира и не-мира: «Однако не-мир не связан ли с сущностью мира? — Нет, так как сказано: „Или благодаря различию обоих“. На это же обстоятельство обращает внимание и ТРв: «Или потому, что здесь проявляется различие обоих. Мир таков, что все пребывающие воспринимаются всеми пребывающими [в нем]. [Но] пребывающими в не-мире [мир] не воспринимается. Поэтому нет связи не-мира с природой мира».

13. Условия движения и покоя — во всем [пространстве мира].

В Сс (и в ТРв) приводится интересный пример относительно того, каким образом эти две субстанции наличествуют в мире: «Проникновение условия движения и покоя в пространстве мира не подобно пребыванию горшка в доме. [Вопрос:] каково оно? [Ответ:] оно подобно [существованию] масла в целом кунжутном семечке. Следует знать,

что в силу способности проникновения они беспрепятственно входят в точки пространства друг друга».

ekapradeśādiṣu bhājyaḥ pudgalānām || 14 ||

**14. Материя подразделяется
на занимающую одну точку
пространства или более.**

Тб разъясняет механизм сцепления атомов материи в различные сочетания: «...вмещаются исчисляемые, неисчислимы и бесчисленные точки пространства материи, разделяемой на занимающую одну и более точек пространства... То есть один атом — в одну точку пространства, двойка — в какие-нибудь две точки пространства, тройка — в какую-нибудь вторую тройку. Так же и четверка атомов и т.д. Исчисляемые и неисчислимы [сочетания] одной и более точек пространства исчисляемы, и неисчислимы, и бесчисленны».

asaṁkhyeyabhāgādiṣu jivānām || 15 ||

**15. Души [заполняют] неисчислимо [количество]
и более частей.**

Тб: «Вместилищем душ являются бесчисленные и т.д. точки пространства мирового пространства, но не всего мира». Согласно джайнским представлениям, душа имеет одно грубое тело и несколько более тонких. И кроме того, грубое тело воплощения может предоставлять «место» бесчисленному множеству тонких тел⁷².

pradeśasaṁhāra visarpābhyāṁ pradīpavat || 16 ||

**16. Сокращением и расширением
[они занимают] точки пространства
подобно [свету] светильника.**

Душа может занимать тело муравья, слона или даже тело, длина которого составляет тысячу йоджан, и находится оно в наивысшем океане нашего универсума под названием «Сваямбхурамана». Наименьшее тело, занимаемое душой, — тонкое тело нигода, неспособное к дальнейшему развитию, в котором она воплощается восемнадцать раз в течение времени, необходимого для того, чтобы человеку нанести удар средней силы. Поэтому душа и уподобляется свету лампы, могущей освещать как маленькую, так и большую комнату⁷³.

⁷² Jaini J.L. С. 93.

⁷³ Там же.

17. Назначение условий движения и покоя —

способствование передвижению и пребыванию;

Трактовка этих двух субстанций в ТС несколько отличается от интерпретации дигамбарского автора Кундакунды, который акцент делает на возможности проявления движения, а не на его обуславливании, и сравнивает условие движения с водой, которая позволяет рыбам плавать в воде: точно так же эта субстанция позволяет перемещаться душам и материальным телам в пространстве. Условие движения само не двигается и даже не производит движения других субстанций, но способствует движению, поэтому эта субстанция всего лишь условие, а не причина перемещений (см. Панчастикая-сара 90–95). Трактовка Тб более определена: «Способствовать движению при движении и покое в покое — предназначение условий движения и покоя соответственно. „Способствовать“ (*upagraha*) означает быть „поводом“ (*nimitta*), „причиной“ (*kāraṇa*), „основанием“ (*hetu*), „зависеть от“ (*apekṣa*). „Предназначение“ (*ūpakāra*) означает „цель“ (*prayojana*), „смысл“ (*guṇārtha*)».

Н. Татиа подчеркивает, что «поскольку действующей причиной движения является душа, а тело — материальной причиной, условие движения является поддерживающей причиной. В ее отсутствие движение невозможно»⁷⁴.

ākāśasyāvagāhaḥ || 18 ||

18. [назначение] пространства — вмещать;

Тб поясняет: «Назначение пространства — вмещать погруженные в него условия движения и покоя, материю и души...»

śarīravāñmanāḥ prāṇāpānāḥ pudgalānām || 19 ||

19. [назначение] материи —

[обуславливать] тело, речь, ум, вдох, выдох,

Тб: «Назначение материи — [образовывать] пять видов тел: грубое и прочие, речь, ум, вдох и выдох...». Бином «вдох-выдох» обозначает дыхание.

sukhaduḥkhaḥjīvitamataṇopagrahāśca || 20 ||

20. а также счастье, страдание, жизнь, смерть;

parasparopagraho jīvānām || 21 ||

21. [назначение] душ — помощь друг другу;

Тб понимает слово «помощь» в нравственном смысле: «Назначение душ — взаимно наставлять друг друга в отношении блага и не-блага». Джайни интерпретирует это в рамках взаимовыгодной пользы: земледелец производит продукты питания, портной — одежду и т.д.⁷⁵.

⁷⁴ Tatia N. С. 129.

⁷⁵ Jaini J.L. С. 94.

Современная джайнская традиция рассматривает данную сутру как признание того факта, что все в мире взаимосвязано и существование различных живых существ взаимообусловлено. В социальном контексте это утверждение служит призывом к взаимопомощи и поддержке.

vartanāpariṇāmakriyāḥ paratvāparatve ca kālasya || 22 ||

22. времени — создавать длительность, изменение, последовательность и предшествование.

Причем первое свойство времени в рамках дигамбарской философской традиции имеет отношение ко времени как субстанции, тогда как остальные атрибуты характеризуют время с обыденной, практической точки зрения, основанной на движении солнца, луны и т.д. в пространстве. Шветамбарская традиция не считает время субстанцией.

sparśarasagandhavarnavantah pudgalāḥ || 23 ||

23. Материя обладает осязанием, вкусом, запахом, цветом,
См. выше коммент. на ТС 2.20.

śabdabandhasaukṣmya sthaulya-saṁsthānabhedatamaśchāyātapodyotavantaśca || 24 ||

24. а также звуком, связью, тонкостью, грубостью, формой, делимостью, темнотой, тенью, излучением тепла, светимостью.

В дигамбарском комментарии Сс подчеркивается, что «...материя имеет бесконечное число атрибутов. Когда мы описываем материю, мы можем делать это, лишь принимая определенную точку зрения и выделяя несколько атрибутов. Это не значит, однако, что другие атрибуты исчезли... они просто не относятся сейчас к нашей цели... Звук происходит от удара одной группы молекул с другой... Есть два вида звука: природный (*vaiśreṣika*) и искусственный (*prāyogika*)». К первому виду можно отнести, например, звуки океана, гром и т.д. Ко второму виду относятся звуки, производимые музыкальными инструментами, и звуки живых существ: животных и людей. И далее в Сс: «Связь — соединение, подобное химическому, электрическому и т.п. „Тонкость“ (*saukṣmya*) соотносится с „грубостью“, как свет, например, соотносится с деревянным столом». Излучение тепла характерно для солнца, а светимость — это, например, отраженный свет луны.

Н. Татиа, разъясняя данную сутру, отмечает: «Связь бывает естественная и связанная с усилием. Связь, которая появляется независимо от человеческого усилия, является естественной. Например, связь между атомами, определяемая их взаимной липкостью и сухостью, или связь атомов в проявлении свечения, огня, радуги и т.п. Связь,

произведенная человеческим усилием, иллюстрируется соединением различных частей мебели, а также связанностью материальными кармами души. Тонкость бывает абсолютной и относительной. Тонкость атомов абсолютна, тонкость составных тел относительна»⁷⁶. Это же относится и к грубости. «Форма бывает двух видов: определенная и неопределенная. Определенная форма, как правило, бывает пяти типов: круглая, треугольная, квадратная, прямолинейная и округлая. Форма облаков — неопределенна, поскольку она постоянно меняется. Делимость возможна в шести видах: царапанием, размалыванием, отрезанием частей, разбиванием на части, делением на слои и излучением искр»⁷⁷.

aṇavaṅ skandhāśca || 25 ||

25. Атомы и сочетания

Н. Татиа обращает внимание, что в джайнской атомистической картине мира существует пять групп качеств атомов: 1) два вида осязания (холодное и горячее), 2) два вида ощущения (липкое и сухое), 3) пять видов вкуса, 4) два вида запаха и 5) пять цветов. Каждый атом имеет пять качеств, по одному из каждой группы. Таким образом, мы получаем 200 вариаций атомов⁷⁸.

bhedasaṁghātebhya utpadyante || 26 ||

26. возникают через соединение, разделение.

Тб говорит о трех возможных вариантах сочетаний: «...соединение, разделение, одновременное разделение-соединение — три причины возникновения сочетаний, занимающих две и более точки пространства ...»

bhedādaṇiḥ || 27 ||

27. Атомы — через разделение.

Тб уточняет: «Атомы образуются только разделением, [но] не соединением».

bhedasaṁghātābhyām cākṣuṣaḥ || 28 ||

28. Видимые [сочетания] — через соединение.

Тб: «Видимые сочетания образуются одновременным разделением-соединением. Невидимые, как было сказано (ТС 5.26), соединением, разделением и одновременным соединением-разделением».

⁷⁶ Tatia N. C. 133.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же, с. 134.

saddhavyalakṣaṇam || 29 ||

29. Субстанция — сущее, характеризующее

Тб дает определение сущему, которое характерно для подавляющего большинства философских школ Индии: «Сущее определено как единство возникновения, исчезновения и пребывания. Что возникает, исчезает, пребывает — то существует. Обратное этому — не-сущее».

utpādayayadhrauyayuktaṁ sat || 30 ||

30. связью с возникновением, пребыванием, исчезновением.

tadbhāvanayam nityam || 31 ||

31. То, чья природа не исчезает, — вечно.

arpitānarpitasiddheḥ || 32 ||

32. Принятое [во внимание] постигает не принятое.

Шветамбарский комментарий ТД разворачивает подробное объяснение слов данной сутры: «**Принятое [во внимание]** — объясненное, воспринятое; обратное этому — **не принятое, постигает** — [значит] познает. Благодаря известному [происходит] познание неизвестного — [таково значение выражения] **Принятое [во внимание] постигает не принятое**». И далее: «Существование, согласно определению (ТС 5.29), имеет 3 вида: возникновение, исчезновение и пребывание; о вечном говорится в предыдущей сутре. В обоих этих [случаях] необъясненное постигается через объясненное, [ибо] не одна Дхарма постигается непротиворечиво обладающим Дхармой. Так, при наличии какой-либо потребности, какое-либо учение объясняется словами, провозглашается, в то же время какие-либо не существующие учения не провозглашаются из-за отсутствия потребности...»

Тб же поясняет: «**Принятое [во внимание]** и **не принятое** — [термины, понимаемые] в обыденном смысле. Таким образом, существование [бывает] четырех видов, а именно: существование субстанции, существование матричного места, существование порождения и существование модусов».

ТД объясняет уже слова Тб: «Таким образом, существование вечно, не-существование не вечно, и именно благодаря такому разделению существование имеет четыре вида, а не три вида или пять видов, т.е. существование субстанции, существование матричного места — с точки зрения субстанции; существование порождения, существование модусов — с точки зрения модусов».

snigdharūkṣatvādvandhaḥ || 33 ||

**33. Соединение [происходит] благодаря „липкости“
и „сухости“ [атомов],**

Понятие «липкости» (*snigdha*) Сс иллюстрирует на различных примерах, где «липкость» вещества последовательно возрастает: вода, молоко козы, молоко коровы, молоко буйволицы, молоко верблюдицы, топленое масло. Степень «сухости» (*rūkṣa*) последовательно возрастает у пыли, крупинок зерна, гальки.

na jaghanyaguṇānām || 34 ||

34. [но] не происходит при минимальной степени

Тб: «При слабом качестве липкости или при слабом качестве сухости соединения не произойдет».

guṇasāmye sadṛśānām || 35 ||

**35. [или] если [оба атома] имеют одинаковые качества
одной степени.**

Тогда в этом случае соединения не будет.

dvayadhikādiguṇānām tu || 36 ||

**36. Но [атомы одинаковых качеств, если]
степень одного вдвое больше другого, соединяются.**

Тб: «Но если подобные качества отличаются на два порядка, соединение происходит».

bandhe 'dhikau pāriṇātikau ca || 37 ||

**37. При соединении [атом с] высшей [степенью]
поглощает [низишую].**

Однако Тб уточняет, основываясь на шветамбарской версии ТС: «При соединении равных свойств [получается вещество] с равными свойствами. Высшие свойства уменьшаются».

guṇaparyayaavadravyam || 38 ||

38. Субстанция — [то, что имеет] атрибуты и модусы,

Атрибуты понимаются как сосуществующие субстанции (*anvayī*), тогда как модусы — сменяющие друг друга (*vyatirekī*)⁷⁹.

Джайнская традиция этимологизирует понятие «субстанция» (*dravya*) следующим образом: *dru* — значит дерево, *yat* — поскольку. Поэтому *dravya* можно переводить «поскольку дерево». Сутра подразумевает, что качество подобно стволу этого дерева, а разнообразные проявления этого качества — ветвям. Ср. Сс 5.2: «Субстанция — то, что подвергается (*dravyante*) изменениям (*paryaya*)».

⁷⁹ Jaini J.L. С. 100.

kālaśca || 39 ||

39. время — также.

Дигамбарское прочтение этой сутры: «И время [— тоже субстанция]».

so 'nantasamayaḥ || 40 ||

40. Оно [состоит] из бесчисленных мгновений.

dravyūśrayā nirguṇā guṇāḥ || 41 ||

41. Атрибуты, субстратами [которых выступают] субстанции, лишены свойств.

Иначе говоря, атрибуты не могут выступать субстратами других атрибутов. С точки зрения джайнской философской мысли не может быть атрибутов атрибутов.

tadbhāvaḥ pariṇāmaḥ || 42 ||

42. Их природа изменчива.

Шветамбарская версия ТС приводит еще несколько сутр после этой, и Тб дает комментарий с учетом расширенного варианта главы: «Изменение — собственная природа (*svabhāva*), самосущность (*svatattva*) условия движения и других субстанций, о которых шла речь выше, а также атрибутов. Изменение имеет два вида. Оно безначально у бесформенных [субстанций], у условий движения и покоя, пространства и душ. Но у оформленных субстанций изменение имеет начало и много видов, [например] изменение осязаемого и т.д. А у бесформенных душ изменение состоит в обладании активностью и направленностью сознания».

Глава 6

kāyavāñtanaḥ karma yogaḥ || 1 ||

1. Деятельность — активность тела, речи и ума.

В Тб приводится разъяснение: «Деятельность тела, деятельность речи, деятельность ума — такова эта активность трех видов. Каждый из этих видов бывает двух родов: благой и не-благой. Не-благая активность тела — насилие, воровство, не-воздержание и т.п. [Не-благая активность] речи — [слова], достойные порицания, лживые, грязные, неискренние и т.п. [Не-благая активность] ума — желание чужого, злоба, зависть и т.п. Обратное этому — благое».

sa āsravaḥ || 2 ||

2. Это — приток.

Тб: «Именно эта активность трех видов составляет понятие притока».

**3. Благая [активность — причина] добродетели,
не-благая — порока.**

Имеется в виду, что благая активность, вызывая приток благой кармической материи, приводит к накоплению заслуг души и обеспечивает благоприятный удел. Тогда как порок ведет к обратному, являясь причиной всякого рода страданий и несчастий.

В шветамбарской редакции эта сутра разбита на две.

sakaṣāyokaṣāyoḥ sāmparāyikeryāpathayoḥ || 4 ||

**4. [Активность] со страстями и без страстей
[приводит к притоку] длящихся
или преходящих [карм соответственно].**

Тб: «Именно эта активность трех видов бывает страстная или бесстрастная. Страстная активность [вызывает приток] длящихся [карм]. Бесстрастная — преходящих, действие которых длится только одно мгновение». Длящиеся кармы являются причиной сансарного круговорота души, а преходящие лишь затемняют правильное поведение на одиннадцатой, двенадцатой и тринадцатой ступенях совершенства (*guṇasthāna*). На четырнадцатой ступени приток кармы отсутствует.

*indriyakaṣāyāvratakriyāḥ pañcactuhpañcapañcaviṁśatisamkhyāḥ
pūrvasya bhedaḥ || 5 ||*

**5. Виды первого [притока]: пять индрий, четыре страсти,
несоблюдение пяти обетов и двадцать пять видов деяний.**

Относительно пяти индрий см. коммент. на ТС 1.14, четырех страстей — ТС 1.7, пяти обетов — не-насилия (*ahiṁsā*), не-воровстве (*asteya*), правдивости (*satya*), не-привязанности (*aparigraha*), целомудрии (*brahmacārya*). Чувства, страсти и несоблюдение обетов выступают причиной двадцати пяти видов неблагоприятных деяний (*kriyā*):

1. *samyaktva* — действия, результатом которых является достижение праведности, например выполнение предписанных ритуалов, почитание;
2. *mithyātva* — действия, способствующие возникновению ложных воззрений, например нарушение обетов;
3. *prayoga* — движения тела;
4. *samūdāna* — отказ от выполнения принятых ранее обетов;
5. *iryāpatha* — осторожность при ходьбе (см. ТС 9.5) и других движениях, что, по утверждению ТД, «иногда приводит к притоку преходящих карм, иногда — длящихся»;
6. *prādoṣiki* — стремление разозлить других;
7. *kāyiki* — готовность причинять боль другим;

8. *adhikaraṇiki* — ношение орудий боли;
9. *pāritāpiki* — причинение душевных страданий себе или другим;
10. *prāṇātīpātiki* — нанесение телесных повреждений другим;
11. *darśana* — приверженность к зрелищам;
12. *sparsana* — флирт, прикосновения;
13. *prātyayiki* — придумывание новых чувственных удовольствий;
14. *samantāpātana* — справление естественной нужды в местах, посещаемых людьми или животными;
15. *anābhoga* — неосторожное поднятие и опускание предметов на землю;
16. *svahasta* — выполнение чужих обязанностей;
17. *nisarga* — восхищение несправедливыми и болезненными явлениями;
18. *vidāraṇa* — злословие;
19. *ājñāvyaṇṇāpādiki* — неправильная интерпретация священных предписаний, которым мы сознательно или бессознательно не желаем следовать;
20. *anākaṅkṣa* — невыполнение священных предписаний по беспечности;
21. *prārambha* — совершать насилие или радоваться, если это делают другие;
22. *pārigrāhiki* — стремление сохранить мирское имущество;
23. *māya* — обманом отвлекать кого-либо от праведных воззрений и религиозной практики;
24. *mithyādarśana* — одобрение действий, основанных на ложных воззрениях;
25. *apratyākhyāna* — не отказываться от того, от чего следовало отказаться.

tivramandajñātabhāvādhikaraṇavīryaviśeṣebhyastadviśeṣaḥ || 6 ||

6. Его особенности [определяются]

особенностями сильного или слабого намерения, ненамеренности, состояния [сознания], субстрата, силы.

Тб указывает, что в данной сутре речь идет о различных видах кармической связанности, возникающих в результате различия условий притока кармы. Именно эти условия здесь и перечисляются: «...сила, слабость и прочие состояния характеризуют людей. Намерение же, как было сказано (ТС 2.4–5), является состоянием, связанным с разрушением или соединением разрушения и подавления души. [Вопрос:] Что такое „субстрат“? Сейчас будет сказано:»

7. Субстрат [связан] с душой и не-душой.

Тб: «Субстрат имеет два вида: [относящийся к] субстанциям и [относящийся к] модусам. Здесь субстрат, относящийся к субстанциям, это рассечение, разделение и т.п. Средства [для этого] бывают десяти видов. Субстрат, относящийся к модусам, бывает ста восьми видов. Оба эти вида субстрата связаны с душой и не-душой». Разновидности средств рассечения приводит ТД: топоры, мечи и прочее. Сто восемь видов субстрата, относящихся к модусам, по всей видимости, совпадают со ста восьмью видами субстрата, связанного с душой (см. ниже коммент. на след. сутру).

*ādyam saṁrambhāsamārambhayogakṛtakāritānumatakaṣāyaviśeṣaistristriṣ-
catuṣcaikaśaḥ || 8 ||*

8. Первый подразделяют на замысел, приготовление, исполнение; активность; совершение, понуждение или одобрение; страсти; на три, три, три и четыре вида каждый.

Таким образом, усилие имеет три вида, в зависимости от степени зрелости: замысел (*saṁrambha*), приготовление (*samārambha*) и исполнение (*ārambha*). Каждый из перечисленных уровней завершенности усилия определяется тройкой активностью ума, речи и тела и, далее, зависит от активности позиции деятеля — прилагает ли усилие он сам, заставляет ли других прилагать усилия или действует вместе с другими. И наконец, деяния различают по четырем видам страстей (см. выше коммент. на ТС 2.6), являющихся основанием поступка. Джайнская традиция насчитывает сто восемь ($3 \times 3 \times 3 \times 4$) разновидностей усилий, которые, в свою очередь, могут рассматриваться с точки зрения четырех форм проявления страстей: бесконечно связывающие (*anantānubandhi*), частичного отречения (*apratyākhyāna*), полного отречения (*pratyākhyāna*) и вспышки (*sañjvalana*). В итоге получается 432 вида усилий⁸⁰.

nirvartanānikṣepasamīyoganisargā dvicaturdvitribhedāḥ param || 9 ||

9. Виды [притока] другого [субстрата] — совершение, размещение, соединение и извлечение, имеющие две, четыре, две, три разновидности.

Два вида совершения (*nirvartanā*) усилия, связанного с не-душой, это совершение основного (*mūlaguṇa*) [усилия], разделяемое на пять разновидностей — тело, речь, ум, вдох и выдох, и совершение производного (*uttaraguṇa*), куда относятся артефакты — книги, статуи, изображения и т.п.

⁸⁰ Jaini J.L. С. 104.

Четыре вида несправедливого размещения (*nikṣepa*): 1) *apratyavekṣita* — не осмотрев место, куда будет отпущен предмет; 2) *duḥpramṣṭa* — [совершаемого] в раздражении (другая интерпретация — не очистив от грязи и пыли); 3) *sahasā* — торопливо; 4) *anābhoga* — куда не следует.

Два вида соединения (*saṃyoga*) — это соединение еды и питья (*bhaktapāna*) и соединение предметов любого производства (*upkaraṇa*).

Три рода извлечения — это извлечение телом, речью и умом.

Общее число видов притока другого субстрата составляет одиннадцать.

tatpradoṣaninhavamūtsaryāntarāyāsūdanopaghātā

jñānadarśanāvaraṇayoḥ || 10 ||

10. Затемнение этих знания и видения [происходит] из-за искажения, сокрытия, ревности, препятствования, пренебрежения и зловредности.

Начиная с сутры 10 и до конца 6-й главы Умасвати перечисляет основные кармы, поясняя причины, вызывающие их приток. Полный список карм приводится в 8-й главе (сутры 5–14).

Дигамбарский комментарий Сс дает следующее разъяснение терминов данной сутры: «Искажение (*pradoṣa*) — оклеветание и умалчивание в отношении достойного знания. Сокрытие (*ninhava*) — утаивание знания от других, отделяться поверхностным объяснением. Ревность (*mūtsarya*) — непередача знания, поскольку это ведет к унижению (по сравнению с тем, кому передается знание). Помеха (*antarāya*) — деление, раздробление знания. Пренебрежение (*āsādanā*) — отказ от знания телом и речью. Зловредность (*upaghāta*) — плохо отзываться о лучшем знании».

duḥkhaśokatāpākṛandanabadhaparivedanānyūtmaparobhaya-
sthānyasadvedyasya || 11 ||

11. [Приток кармы] болезненных чувств [происходит] из-за страдания, печали, сожалений, рыданий, убийства, жалости [к] себе, другим или [к] тому и другому.

По уточнению Джайни, разъясняющего данную сутру, шесть причин притока этого вида кармической материи могут рассматриваться в трех аспектах: по отношению к себе, к другим или тому и другому. Таким образом, получается восемнадцать видов притока кармы «болезненных чувств»⁸¹.

Н. Татиа подчеркивает важность намерения и мотива причинения боли, говоря: «доктор может причинить боль пациенту во время опе-

⁸¹ Там же, с. 106.

рации. Однако это причинение боли не вызывает болезненного притока. Точно так же аскет практикует умерщвление плоти, которое причиняет боль телу, но эта аскеза мотивирована стремлением уничтожить карму и обрести освобождение»⁸².

bhūtavratyanukampādānasarāgasamādiyoḡaḥ kṣāntiḥśaucamiti sadvedyasya || 12 ||

12. [Приток кармы] приятных чувств [происходит] из-за сочувствия ко всем существам, к принявшим обеты, даяния, самообладания при возжелении, йоги, умиротворения, чистоты.

«Самообладание при возжелении» — более подробно рассматривается ниже в сутре 20. Термин «йога» в данном случае используется не в собственно джайнском (как активность ума, речи и тела), а в общепринятом смысле индийской философии, на что указывают и комментарии Сс и ТРв. Сс: «Йога [здесь] — совершение некоторых непорочных действий». ТРв: «Йога — сосредоточение. Это совершение определенных непорочных действий».

kevalīśrutasaṅghadharmadevāvarṇavādo darśanamohasya || 13 ||

13. [Приток кармы, вводящей] в заблуждение [относительно] видения, [происходит] из-за клеветы на всеведущих, писания, сангху, Дхарму и богов.

У того, кто утверждает, например, что божества вкушают мясо, пьют вино, и предлагает это богам в качестве жертвы и т.п., происходит приток кармической материи.

kaṣāyodayūttivrapariṇāmaścāritramohasya || 14 ||

14. [Приток кармы, вводящей в] заблуждение [относительно] поведения, [происходит] из-за сильного изменения [души, вызванного] проявлением страстей.

Это выражается, например, в нежелании принимать обеты, насмешках над Дхармой, подверженности влиянию дурного окружения и т.д.

bahvārambhaparigrahatvaṁ nārakasyāyuṣaḥ || 15 ||

15. [Приток кармы, определяющей] продолжительность жизни обитателя ада, [происходит] из-за излишней агрессивности и привязанности.

⁸² Tatia N. C. 156.

māyā tairyaḡyonasya || 16 ||

16. [Приток кармы, определяющей] продолжительность жизни животного, [происходит] из-за лживости.

ТРв поясняет: «Лживость — состояние [внутренней] искривленности, вызванное действием [кармы, вводящей в] заблуждение [относительно] поведения». Лживость — одна из четырех основных страстей (см. выше коммент. на ТС 2.6).

alpārambhaparigṡhaṡm mānuṡasya || 17 ||

17. [Приток кармы, определяющей] продолжительность жизни человека, [происходит] из-за небольшой агрессивности и привязанности,

svabhāvamārdava ca || 18 ||

18. а также естественного смирения.

Естественное смирение комментариев ТД определяет как «врожденную добродетель и врожденное, а не приобретенное смирение». О практике смирения (*mārdava*) см. ниже коммент. на ТС 9.6.

niṡṡilavratatvaṡm ca sarveṡām || 19 ||

19. Пренебрежение нравственностью и обетами [приводит к притоку] всех [трех карм, определяющих продолжительность жизни].

Нравственностью (*ṡīla*) именуются дополнительные, или малые, обеты. Более подробно см. ниже коммент. на ТС 7.21.

*sarāḡsaṡnyamaṡnyamāṡsaṡnyamākāmanirjarābāla-
tapāṡmsidaivaṡasya || 20 ||*

20. [Приток кармы, определяющей продолжительность жизни] бога, [происходит] из-за самообладания при возделении, частичного самообладания, произвольного уничтожения [кармы], неполной аскезы

Первый вид самообуздания может практиковаться только монахами, тогда как второй — только мирянами. Тб приводит следующее пояснение: «...Синонимы [термина] „самообладание“ — прекращение [действия страстей], обеты. Обетами называется прекращение насилия, лжи, воровства, не-целомудрия, привязанности (ТС 7.1). Синоним [термина] „частичное самообладание“ — частичные обеты (ТС 7.2)». «Неполная аскеза» определяется как «аскеза, не основанная на правильном знании».

samyaktvaṡm ca || 21 ||

21. и праведности.

Данная сутра содержится только в дигамбарской редакции ТС.

yogavakratā viśaṁvādanaṁ cāśubhasya nūtnaḥ || 22 ||

22. [Приток кармы, формирующей] не-благое тело,
[происходит] из-за неискренней активности и препирательств,

tadviparītaṁ śubhasya || 23 ||

23. из-за обратного этому — благое [тело].

*darśanaśuddhirvinayasampannatā śilavrateṣvanaticāro
bhikṣajñānopayogasaṁvegau śaktitastyāgatapasi
sādhusamādhirvaiyāvṛtyakaraṇamarhadācāryabahuśrutapravacana-
bhaktirāvaśyakāparihāṇīmārgaprabhāvanāpravacanavatsalatvamīti-
tīrthaṅkaratvasya* || 24 ||

24. [Приток кармы] тиртханкара [происходит]
из-за чистоты видения, следования дисциплине,
нравственности, полного соблюдения обетов,
непрестанной устремленности к знанию, трепета
[перед сансарой], усиленной [практики] отказа [от тела]
и аскезы, заботы об общине и святых, служения добродетельным,
преданности архатам, ачарьям, проповедникам [Учения]
и начитанным [наставникам], выполнения [ежедневных]
обязанностей, проповеди [Пути], приверженности
[к братьям по вере].

Чистота видения характеризуется восьмью свойствами: *nirvicikīṭsa* — безразличие атмана к внешним воздействиям, *niśśaṅka* — несомненность, отсутствие сомнений в правильности избранного пути, *niṣkāṅkṣa* — бесстрастность, отсутствие страстей, *amūḍhadṛṣṭitva* — свойство неложного видения, *upagūhana* — сокрытие чужих недостатков и ошибок, *prabhavanā* — разъяснение и распространение джайнского учения, *vātsalya* — приверженность адепта учению джайнизма, *sthitikaraṇa* — непоколебимость, устойчивость в вере. Эти же свойства служат свидетельством того, что душа правильно продвигается по Пути Освобождения.

Трепет (*saṁvega*) ТД и Сс определяют как «страх, поднятие волос дыбом, ужас рождаться, стареть и умирать в страданиях сансары». Шветамбарский автор XII в. Хемачандра, правда, характеризует трепет как стремление к освобождению, возникшее на основе понимания неудовлетворенности всеми возможными удовольствиями (Йогашастра, 2.15).

О практике «отказа от тела» (*tyāga*) см. ниже ТС 9.6, об аскезе — ТС 9. 19–20.

«Ежедневными обязанностями» каждого джайна, в особенности монаха, являются: спокойствие (*samātā*), прославление (*stava*), восхваление (*vandanā*), раскаяние (*pratīkramaṇa*), отречение (*pratyākhyāna*) и отрешенность от тела (*vyutsarga*).

*parātmanindāpraśaṁse sadasadguṇocchādanodbhāvane ca
nicairgotrasya || 25 ||*

**25. [Приток кармы, определяющей] низкую семью,
[происходит] из-за злословия, самовосхваления,
сокрытия существующих достоинств,
провозглашения несуществующих достоинств,**

tadviparyayo nicairvṛtṭyanutsekau cottarasya || 26 ||

**26. [а] высокую [семью] — из-за обратного этому,
смирения, скромности.**

Под «обратным этому» понимаются: *parapraśaṁsa* — восхваление других, *ātmanindā* — умаление собственных достоинств, *sadguṇodbhāvana* — восхваление чужих достоинств, *asadguṇocchādana* — порицание своих недостатков; смиренность (*nicairvṛtṭi*) и скромность (*anutseka*) завершают список качеств, определяющий приток кармы «высокой семьи»⁸³.

vighnakaraṇamantarāyasya || 27 ||

**27. [Приток] препятствующей [проявлению] силы
[кармы происходит] из-за создания помех другим.**

Препятствие пяти видам возможностей: благотворительность, прибыль, удовлетворенность, комфорт и власть, является причиной притока препятствующей проявлению силы кармы⁸⁴.

Глава 7

hiṁsā nṛtasteyābrahmaparigrahebhya viratirvratam || 1 ||

**1. Обеты — прекращение насилия, лжи, воровства, не-целомудрия,
привязанности.**

Это знаменитые «пять великих обетов» джайнизма, обязательные для всякого последователя тиртханкаров. В полном объеме принимаются только монахами и монахинями.

deśasarvato 'ṇumahatī || 2 ||

**2. Частичное [прекращение называется] малыми [обетами],
полное — великими.**

Малые обеты соответствуют полным, но принимаются не во всем объеме.

⁸³ Jaini J.L. С. 111.

⁸⁴ Tatia N. С. 163.

tatsthairyārthaṁ bhāvanāḥ pañca pañca || 3 ||

3. Для утверждения в пяти обетах — пять «размышлений».

Под «размышлением» (*bhāvanā*) в тексте ТС понимается особая медитативная практика по отношению к пяти предметам размышления, о которых говорит следующая сутра. Однако в целом в джайнской литературе этот термин может использоваться для обозначения медитации вообще. По мнению Р. Уильямса⁸⁵, данное слово характерно для шветамбарской литературы, тогда как дигамбарские авторы предпочитают использовать термин *anuprekṣa*.

*vāñtanoguptiryādānanikṣepaṇas amityālokitarpānabhojanāni
pañca || 4 ||*

**4. Пять [«размышлений» о насилии таковы]:
контроль над речью, [контроль] над умом,
осторожность в хождении, [осторожность] в поднятии
и опускании [вещей], осматривание принятой пищи.**

Начиная с этой сутры и до восьмой включительно дигамбарская и шветамбарская редакции ТС отличаются: в шветамбарской следующие четыре сутры отсутствуют. Далее следует перевод и комментарий по дигамбарской версии.

*krodhalobhabhīrutvahāsuapratyākhyānānyanuvīci bhāṣaṇaṁ
sa pañca || 5 ||*

**5. Пять [«размышлений» об истине таковы]:
отречение от гнева, от алчности, от малодушия,
насмешек, достойная речь.**

*śūnyāgāravimocitāvāsaparoparodhākaraṇabhaikṣyaśuddhi sadharmā
viśaṁvādāḥ pañca || 6 ||*

**6. Пять [«размышлений» о не-воровстве таковы]:
обитание в пустынных местах, оставленных [местах];
[месте], не запрещенном другими; чистота подаяния,
[уклонение от] споров об истинной Дхарме.**

*srīrāgakathāśravaṇatanmanoharāṅganirikṣaṇapūrvatānusmaraṇa-
vr̥ṣyeṣṭarasasvaśarīra saṁskāratyāgāḥ pañca || 7 ||*

**7. Пять [«размышлений» о целомудрии таковы]:
отказ от слушания историй о возделении к женищинам,
смотрения на их красивые тела, воспоминаний
о прошлых наслаждениях, возбуждающих напитков,
от украшения своего тела.**

⁸⁵ Williams R. Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Sravakacaras. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. С. 244–245.

manoññātoññendriyaviṣayaṛāgadveṣavarjanāni pañca || 8 ||
8. Пять [«размышлений» о не-привязанности таковы]:
уклонение от вожделения и отвращения в отношении
приятных и неприятных объектов [пяти] индрий.

hiṃsādiṣvīhāmutrāpāyāvadyadarśanam || 9 ||

9. [Следует] видеть разрушительность и постыдность насилия
и других [пороков] в этом и ином [мире],

Начиная с этой сутры и далее текст шветамбарской и дигамбарской редакций совпадает.

duḥkhameva vā || 10 ||

10. так же как и страдания,

maitripramodakāruṇyamādhyasthāni ca sattvaguṇādhikakliṣyamānā vi-
payeṣu || 11 ||

11. [и культивировать] дружелюбие
ко [всем] живым существам, восхищение достойными,
сострадание к помраченным и терпимость
к неблагочестивым.

jagatkāyasvabhāvai vā saṃvegavairāgyārtham || 12 ||

12. А для трепета и бесстрастия [следует созерцать]
собственную природу мира и тела [соответственно].

О трепете см. выше коммент. на ТС 6.24.

pramattayogātprāṇavyapararopaṇaṃ hiṃsā || 13 ||

13. Насилие — повреждение живого
из-за невнимательной активности.

Тб приводит пояснение термина «насилие» (*hiṃsā*): «Насилие — это причинение вреда другим живым [существам] активностью тела, речи и ума, определяемой страстями. Синонимы „насилия“ — „умерщвление“, „убиение“, „калечение“, „переселение в иное тело других живых [существ]“».

asadabhidhānamanṛtam || 14 ||

14. Неправда — неистинное высказывание.

Комментируя эту сутру, Тб выделяет три вида неистинного: «Неистинное — это отрицание действительного, утверждение другого, а также упреки. Отрицанием действительного называется отрицание существующего и выдавание несуществующего за существующее. [Вопрос:] Как это? [Ответ:] „Нет атмана. Нет другого мира“, — таковы и подобные им отрицания существующего. — „Душа имеет размер зерна“, — [утверждает один]; другой говорит: „[душа] размером с палец, цвета солнца, бездеятельна“. Именно таковы и подобные им [утверж-

дения] выдающие несуществующее за существующее. Утверждает другое [тот], кто корову называет „лошадью“, а лошадь же — „коровой“. Упреки — это говорить вредное, говорить зло, резко, пустословить и т.п., а также справедливые попреки. Именно это и называется ложью».

adattādānaṃ steyam || 15 ||

15. Воровство — взятие не данного.

maithunamabrahma || 16 ||

16. Не-целомудрие — соитие.

С точки зрения джайнской доктрины во время соития гибнет 900 000 душ, поэтому совокупление также считается насилием.

mūrcchā parigraha || 17 ||

17. Пристрастие — привязанность.

Тб поясняет: «[Все] видимое — увидеть самому, [все], что вовне — [взять] вовнутрь, [таково] пристрастие, привязанность. Синонимы „пристрастия“ — „алчность“, „одержимость“, „жажда“, „желание“, „влечение“, „вожделение“».

niṣṣalyo vratī || 18 ||

18. Давший обеты — без «шипов».

Тб: «Три «шипа», от которых [должен быть] свободен принимающий обеты, — обман, сладострастие и ложное видение». Дигамбарский комментарий Сс понимает термин «сладострастие» (*nidāna*) шире — как «стремление к наслаждению объектами».

agārya nagāraśca || 19 ||

19. [Он может быть] домохозяином или бездомным.

Под бездомными понимаются аскеты.

anuvrato gārī || 20 ||

20. Домохозяин [принимает] малые обеты

См. выше ТС 7.2.

digdeśānarthadaṇḍaviratisāmāyikaproṣadhovāsopabhoga paribhogapārimāṇātithisaṃvibhāgavratasampranāśca || 21 ||

21. и [дополнительные] обеты относительно направления, места, недостойного поведения, медитации, поста в святые [дни], «средств существования», гостеприимства.

Перечисленные в данной сутре обеты входят в понятие «нравственность» (*śīla*) и понимаются следующим образом: 1) обет направления (*digvrata*) — принятие обета на всю жизнь ограничить передвижение во всех направлениях; 2) обет места (*deśvrata*) — принятие обета на определенное, возможно краткое (день, неделя), время ограничить уже ограниченное обетом передвижения пространство пребывания; 3) обет относительно недостойного поведения (*ānarthadaṇḍavrata*) — воздерживаться от бесцельного порока пяти видов: а) *apadyāna* — плохо думать о других, б) *pāpodeśa* — учить других плохому, в) *pramādacāritra* — беспечное поведение, приносящее вред, г) *himsādāna* — давать другим вредные вещи, д) *duḥśruti* — слушание или чтение дурных книг; 4) обет медитации (*sāmāyika* — досл. «самотождественность», имеется в виду ежедневная обязательная медитация о единстве и самотождественности своего атмана) — уделять ежедневно время созерцанию; 5) обет постов в святые дни (*proṣadhavāsa*) — поститься, т.е. полностью отказываться от еды и питья четыре дня в месяц; 6) обет «средств существования» (*upabhogaparibhoga*) — ежедневное принятие обета ограничивать себя в использовании тех или иных средств к существованию: в пище, одежде и т.п.; 7) обет гостеприимства (*atīthisaṁvibhāga*) — принятие обета есть только после того, как дал подаяние аскету или накормил голодного.

Первые три из перечисленных дополнительных обетов именуются «умножающими» (*guṇavrata*), поскольку они призваны усилить воздействие пяти основных обетов. Последние четыре обета называются «дисциплинарными» (*śikṣāvrata*), так как они предназначены подготовить адепта к принятию монашеского сана.

māraṇāntikiṁ sallekhanāṁ joṣitā || 22 ||

22. Добровольная смерть в конце [жизни] — саллекхана.

Смерть «саллекхана» (досл. «полное соскабливание, вычеркивание» — имеется в виду «соскабливание» кармической материи с души) — так в джайнской традиции обозначается религиозная смерть посредством постепенного отказа от пищи и питья, которая не считается насилием. Обет саллекханы принимается после двенадцати лет усиленной подготовки с разрешения главы общины или гуру.

*śaṅkākaṅkṣā vicikitsānyadrṣṭipraśaṁsāstavāḥ
samyagdrṣṭericārāḥ || 23 ||*

23. Нарушения правильного видения — сомнения, желания, любопытство, восхищение и восхваление [инакомыслящих].

Пять проступков соотносятся с восьмью свойствами, характеризующими душу, на Пути Освобождения — см. выше коммент. на

ТС 6.24. Относительно же самих проступков некоторое расхождение во мнениях вызывает любопытство (*vicikitsa*). Джайни переводит этот термин словом «отвращение», приводя в качестве примера отвращение к больному или изуродованному телу⁸⁶. Тб же дает несколько иную трактовку: «Любопытство есть наименование для излишнего чувственного познания». ТД повторяет определение Тб: «Любопытство — избыточность чувственного познания». Инакомыслящие, согласно Тб: «...это те, [кто имеет] замутненные взгляды, отличающиеся от [взглядов] архатов и учителей». В ТД перечисляется сто восемьдесят видов таких ложных взглядов.

vrataṣīleṣu pañca pañca yathākramam || 24 ||

24. Пять нарушений пяти обетов

и нравственности соответственно.

См. ниже, сутры 25–37.

bandhabadhacchedātibhārōropañnparānanirodhāḥ || 25 ||

25. [Нарушения обета не-насилия] — связывание,

избиение, отрезание, непосильный груз,

лишение еды и питья.

Ср. эту сутру и далее до конца главы с трактатом Амритачандры Сури «Пурушартха-сиддхьяупая» (183–195).

mithyopadeśarahobhyānakūṭalekhakriyānyāsāpahārasākāra-

mantrabhedāḥ || 26 ||

26. [Нарушения обета правдивости] — ложные наставления,

разглашение [чужих] тайн, подделка,

нечестное ведение дел, «чтение в сердцах».

stenaprayoga-

tadāhṛtādānaviruddharājyātīkramahīnādhikamānonmānapratirūpaka

vyavahārāḥ || 27 ||

27. [Нарушения обета не-воровства] — совершение воровства,

прием ворованного, спекуляция и контрабанда,

обвешивание, фальшивые деньги.

paravivāhakarāṇetvarikāparigṛhitāparigṛhitāgamanānaṅgakriḍākāmatī

vrābhiniveśāḥ || 28 ||

⁸⁶ Jaini J.L. С. 121.

28. [Нарушения обета целомудрия] — сводничество, связь с замужними и незамужними развратницами, извращения, похотливость.

*kṣetravāstuhirāṇyasuvārṇadhānadhānyādāsīdāsakūpya-
pramāṇātīkramāḥ* || 29 ||

29. [Нарушения обета не-привязанности] — превышение меры [во владении] полями и домами, серебром и золотом, скотом и зерном, служанками и слугами, вещами.

ūrdhvhādhasṭiryagvyatikramakṣetravṛddhismṛtyantarādhānāni || 30 ||

30. [Проступки против обета направления] — превышение пределов вверх, вниз, поперек, превышение расстояния, забвение границ.

ānayaṇapreṣyaprayogaśabdarūpānupātāpudgalakṣepāḥ || 31 ||

31. [Против обета относительно места] — посылание [за вещью], приказы, выдача [намерений] звуком, выдача [намерений] знаком, швыряние комом.

Если все перечисленные деяния направлены на цель, лежащую за пределами разрешенного (добровольно принятых на себя ранее ограничений) пространства, то они считаются нарушением обета.

kaṇḍarpakautkūcyamaukharyā

samikṣyadhikaraṇopabhogaparibhogānarthakṛyāni || 32 ||

32. [Против обета недостойного поведения] — непристойности, непристойные жесты, болтовня, бесцельная деятельность, приверженность к удовольствиям;

В Тб дается разъяснение первых двух проступков: «„Непристойностью“» называется высмеивание речью, вызванной вожделением; „непристойными жестами“ называются насмешки вместе с дурными телесными действиями».

yogaḍuḥpranīdhānānādarasmṛtyanupasthānāni || 33 ||

33. [Против обета медитации] — неверное направление активности, нерадивость, забывчивость.

Под «неверным направлением активности» понимается недолжная троякая активность тела, речи, ума во время медитации.

*apratyavekṣitāpramāṇjitotsargādānasaṁstaropakramaṇānādara-
smṛtyanupasthānāni* || 34 ||

34. [Против обета поста] — не осмотрев и не очистив от выделений [землю], предметы и подстилки, нерадивость, забывчивость.

Не совсем ясно, какое отношение эти проступки имеют к посту.

sacittasambandhasammiśrābhīṣavaduḥpakvāhārāḥ || 35 ||

35. [Против обета однократного и многократного наслаждения —] поедание пищи с сознательными [существами], содержащей сознательные [существа], смешанной с сознательными [существами], возбуждающей [пищи], плохо приготовленной [пищи].

В джайнской аскетической традиции к «сознательным существам» относятся даже зеленые овощи. Возбуждающей пищей считаются, по определению Сс, «сок и выжимки».

sacittanikṣepāpidhānaparavyapadeśamātsaryakālātīkramā || 36 ||

36. [Проступки против обета гостеприимства] — накладывание и покрывание пищи [предметами, содержащими] сознательные [существа], предложение чужого, зависть, превышение времени.

jīvitamaraṇāśamsāmitrānurāgasukhānubandhanidānāni || 37 ||

37. [Против обета саллекханы —] жажда жизни, [жажда] смерти, привязанность к друзьям, воспоминания об удовольствиях, сладострастие.

anugṛhārthaṁ svasyātisargo dānam || 38 ||

38. Даяние есть отдание своего на благо [себе и другим].

vidhidravyadātrpātraviśeṣāttadviśeṣaḥ || 39 ||

39. [Плоды] этого различны из-за различий способа [даяния], предмета, дарителя, получателя.

Способ даяния может быть девяти видов: 1) уважительное приветствие (*saṁgraha*); 2) усаживание на более высокое и почетное место (*ucsthāna*); 3) омовение ног (*pādodaka*); 4) выражение почтения (*arcana*); 5) поклонение (*praṇāma*); 6–8) чистота тела, ума и речи (*vākkāyamaṇaḥsuddhi*); 9) чистота предлагаемой пищи (*eṣaṇaśuddhi*).

Даяние может быть в виде пищи, лекарственных трав (или просто лекарств), устранения причины страха и знания.

Человек, который совершает даяние, должен давать бескорыстно, спокойно, радостно, без зависти, лжи, сожаления и гордыни.

Берущим может быть: 1) аскет, 2) принявший обеты мирянин и 3) мирянин, имеющий правильную веру, но не принявший обеты⁸⁷.

⁸⁷ Там же, с. 128–129.

mithyādarśanāviratipramādaśāyayogā bandhahetavaḥ || 1 ||

**1. Причины связанности — ложное видение,
отсутствие самоконтроля, невнимательность,
страсти, активность.**

Тб дает такой комментарий: «...Ложное видение здесь — [видение], обратное правильному. ...Отсутствие самоконтроля, как уже было сказано, — обратное [принятию] обетов... Каждое следующее состояние возникает с необходимостью, если есть предшествующее. А когда есть последующие, то первые не обязательны».

Дж.Л. Джайни в своем комментарии приводит развернутую экспозицию данной сутры, опираясь на джайнскую традицию трактовки причин связанности. Во-первых, ложное видение пяти типов: 1) односторонность (*ekānta*) взглядов; 2) ложные верования (*viparīta*), согласно которым, например, жертвоприношение животных ведет на небеса; 3) скептицизм, сомнение (*saṁśaya*) в Пути Освобождения; 4) благочестие (*vinaya*), принятие всех религий и богов в качестве достойных почитания; 5) ложные верования, вызванные незнанием (*ajñāna*), смешением благого и дурного. Ложное видение может быть врожденным (*nisarga*) или приобретенным (*adhigama*) через приобщение к учениям других. Последние представляют собой: а) 180 доктрин, отстаивающих положение о наличии причин времени, души и т.п. (*kriyāvādī*); б) 84 учения, отстаивающие противоположное предыдущему (*akriyāvādī*); в) 67 видов агностицизма (*ajñānika*); г) 32 учения о вере в предков, правителей и т.п. (*vaiṇeyika*). Всего 363 ложных доктрины. Во-вторых, отсутствие самоконтроля двенадцати видов: отсутствие сострадания по отношению к шести классам воплощенных душ и ограничения пяти органов чувств и ума. В-третьих, невнимательность пятнадцати типов относительно четырех видов сплетен (о пище, женщинах, политике и скандалах), пяти чувств, четырех страстей, сна и помраченности. Невнимательность имеет 80 подвидов путем комбинации всех упомянутых типов. В-четвертых, четыре страсти. В-пятых, пятнадцать типов активности, ума, речи и тела, причем первые два имеют по четыре вида (истинные, ложные, смешанные и неистинные, неложные), а последний — семь видов активности грубого тела, смешанного с кармическим грубого, изменяющегося, смешанного с кармическим изменяющегося, переносящегося, смешанного с кармическим переносящегося, кармического⁸⁸.

⁸⁸ Jaini J.L. С. 130–132.

sakaṣāyutvājjiṇaḥ karmaṇo yogyānpudgalānādatte sa bandhaḥ || 2 ||

**2. Из-за наличия страстей душа воспринимает
соответствующую кармическую материю —
такова связанность.**

И далее Тб: «Соответствующие кармы — из материи восьми видов (см. ТС 8.5) в закономерном соответствии с кармическим телом...»

В шветамбарской редакции эта сутра разбита на две.

prakṛtisthityanubhāgapradeśāstadvidheyaḥ || 3 ||

**3. Ее параметры — природа, длительность,
интенсивность, протяженность.**

Природа (*prakṛti*) кармической материи рассматривается ниже в сутрах 6–15, длительность (*sthiti*) — в сутрах 16–22, интенсивность (*anubhāga*) — в сутрах 23, 25–26 и протяженность — в сутре 24.

Природа и протяженность определяются активностью души, тогда как время действия и интенсивность — страстями.

ādyo jñānadarśanāvaraṇavedaniyamohanīyāyurnāmagotrāntarāyaḥ || 4 ||

**4. Первый — затемняющая знание, видение,
порождающая чувства, вводящая в заблуждение,
[определяющая] продолжительность жизни,
[формирующая] тело, семью,
препятствующая [проявлению] силы.**

*pañcanavadvayaṣṭāvimśaticaturdvicatvāriṁśadadvipañcabhedā
yathākramat* || 5 ||

**5. Они делятся на пять, девять, два, двадцать восемь,
четыре, сорок два, два, пять подвидов соответственно:**

Джайнская аскетическая традиция насчитывает восемь основных видов кармической материи и 148 ее подвидов.

matīśrutāvadhimanaḥparyayaḥkevalānām || 6 ||

**6. [пять карм, затемняющих] чувственное знание,
[знание] из писаний, ясновидение, телепатию и всеведение;**

На каждый из пяти видов знания (см. ТС 1.9) существует особый вид помех.

*caḥṣuracaḥṣuravadhikevalānām
nidrānidrānidrāpracalāpracalāstyānagrddhaśca* || 7 ||

**7. [девять затемняющих видение карм —
это затемняющие] визуальное, не-визуальное [видение],
ясновидение, всевидение, сон, глубокий сон, дремоту,
глубокую дремоту и сомнамбулизм;**

Первые четыре кармы мешают отдельным видам видения (см. выше коммент. на ТС 2.5), а остальные пять относятся к видению в целом. Две порождающие чувства кармы перечислены в следующей сутре. Дж.Л. Джайни рассматривает пять карм в качестве «пяти видов сна»⁸⁹. Дигамбарский комментарий Сс поясняет: «Сон есть сновидение, удаляющее опьянение, усталость, переутомление; более глубокая его степень — глубокий сон. То, что усыпляет под влиянием печали, усталости и т.д., когда закрываются глаза и склоняется голова у сидящего, — дремота; полное погружение в это [состояние] — глубокая дремота. Безотчетное хождение во сне — сомнамбулизм». Тб оставляет данный термин без комментария.

sadasadvedye || 8 ||

**8. [две порождающие чувства кармы —]
приятные и неприятные [чувства];**

*darśanacāritramohanīyākaṣāyakaṣāyavedanīyākhyāstridvinavaṣo-
ḍaśabhedah samy-
aktvamithyātvatadubhayānyakaṣāyakaṣāyauhāsyaratyاراتīṣo-
kabhayayajugupsāstripunna*

*pūṃsakavedāntānubandhyapratyākhyānapratyākhyāna-
saṃjvalanavikalpāṣcaikaśaḥkrodha mānamāyālobhāḥ || 9 ||*

**9. [двадцать восемь] вводящих в заблуждение карм
разделены на [вводящую в] заблуждение [относительно] видения,
[вводящую в] заблуждение [относительно] поведения,
порождающую страсти и порождающую легкие страсти,
имеющие три, два, шестнадцать, девять подвидов
[соответственно, а именно] — праведность, ложность,
их смешение; чувства со страстями, чувства без страстей.
[Порождающая легкие страсти —] насмешиливость,
потворство, неудовлетворенность, печаль, страх, сплетни,
влечение к женщинам, влечение к мужчинам,
влечение к не-мужчинам. [Порождающая страсти —]
бесконечно связывающие, препятствующие
частичному отречению, препятствующие полному отречению
и вспыхивающие гнев, гордыня, лживость, алчность;**

Таким образом, существует два основных вида кармы, вводящей в заблуждение: относящиеся к видению и поведению соответственно, причем уже в сутре последнее разделено на два широких класса: со страстями и без оных. Благодаря такому членению сутра насчитывает три основных вида искажения. Так появляются числа три и два, о которых говорит сутра.

⁸⁹ Там же, с. 134.

Тб приводит следующее разъяснение: «Связанность [кармой, вводящей] в заблуждение, имеет два вида: [вводящей] в заблуждение [относительно] видения и [вводящей] в заблуждение [относительно] действия. Здесь [карма, вводящая] в заблуждение [относительно] видения, имеет три типа, а именно: чувств при ложности [видения], при правильности [видения], при правильности и при ложности [видения]. [Карма, вводящая] в заблуждение [относительно] поведения, имеет, соответственно, два вида. Это чувства со страстями и чувства без страстей. Здесь чувства со страстями имеют, соответственно, шестнадцать видов: а) бесконечно связывающие гнев, гордыня, лживость, алчность, б) препятствующие [даже] частичному отречению гнев, гордыня, лживость, алчность, в) препятствующие полному отречению гнев, гордыня, лживость, алчность и г) препятствующие совершенно правильному поведению гнев, гордыня, лживость, алчность. Чувства без страстей имеют девять видов...». Таким образом, насчитывается двадцать восемь, а не тридцать видов [кармы, вводящей] в заблуждение, как то следует из текста сутры.

nārakatairyagyonamānuṣadaivāni || 10 ||

10. [четыре вида кармы, определяющей продолжительности жизни:] обитателей ада, животных, людей и богов;

gatiṭītiśarirāṅgopāṅganirmāṇabadhanasaṁghātasamsthāna-saṁhananasparśarasagandhavarṇānūpūrvyāgurughūpaghāta-paraghātataṭpodyotocchvāsavihāyogatayaḥ pratye-kaśariratrasasubhagasusvaraśubhasūkṣma-paryāptisthirādeyayaśaḥ kirtisetarāṇi tīrthanīkaratvaṁ ca || 11 ||

11. [сорок два вида формирующей тело кармы:] уровень [существования], класс, тело, главные и второстепенные члены, расположение, связи, пропорции, фигура, крепость, осязание, вкус, запах, цвет, предыдущее тело, «ни-тяжесть-ни-легкость», самоуничтожение, уничтожение другими, жар, свечение, дыхание, походка, [а также] индивидуальное тело, подвижное тело, благая участь, мелодичный голос, слава, известность и обратное им, способность [стать] тиртханкаром;

Каждый вид данной кармы имеет соответствующие подвиды: существует четыре уровня существования души; пять родов (в зависимости от наличия органов чувств — от одного до пяти); пять тел (см. выше коммент. на ТС 2.36); шесть видов членов (больших и малых) в трех телах: физическом, переносящемся и изменяющемся; пять типов расположения органов и пять типов пропорций тел; шесть фигур тела:

а) с правильными круглыми пропорциями (все тело симметрично), б) только верхняя часть тела симметрична, в) тело, симметричное лишь ниже пупка, г) тело горбатого, д) тело карлика, е) полностью несимметричное тело; шесть видов крепости скелета: а) самое крепкое, в котором кости прочно сцеплены друг с другом, б) менее крепкое сцепление, в) еще более слабое соединение, г) немного слабее предыдущего, д) крайне слабое соединение, в котором кости просто спрессованы, е) самое слабое соединение, когда кости лишь касаются друг друга; восемь видов осязания; пять видов вкуса; два запаха; пять цветов (см. выше коммент. на ТС 2.20); четыре типа предыдущего тела, соответствующих четырем уровням существования; свойство «ни-легкости-ни-тяжести» (см. выше коммент. на ТС 5.2); под «самоуничтожением» понимается обладание органом, способным убить своего владельца или другое живое существо (рога у рогатых животных), «уничтожение другими» — наличие убивающего жизнь органа (как, например, жало у скорпиона), излучение тепла (как у солнца), свечения (например, отражение света луной); два вида походки — грациозная (как у слона или коровы) и неграциозная (как у верблюда или осла); обладание индивидуальным телом (как душа манго); подвижность душ и т.п. свойства, перечисленные в сутре, в сумме дают сорок два вида формирующей тело кармы с их 93 подвидами.

uccairnicaiśca || 12 ||

12. [два вида кармы, определяющей семью]: высокая и низкая;

dānalābhabhogorabhogaviryāṇām || 13 ||

13. [пять подвигов кармы, препятствующей проявлению силы в виде:] даяния, получения, однократному и многократному наслаждениям и усердию.

В данной сутре шветамбарской версии ТС отсутствует упоминание о наслаждениях и силе.

*āditastisṛṇāmantarāyasya ca triśatsāgaropamakotīkoṭyaḥ
parā sthitiḥ || 14 ||*

14. Наибольшая длительность действия трех первых и препятствующей [проявлению] силы [карм] — тридцать котикоти сагаропам,

Начиная с этой сутры рассматривается вторая характеристика связанности — продолжительность действия карм.

saptatirmohaniyasya || 15 ||

15. вводящей в заблуждение — семьдесят,

viṃśatirnāmagotrayoḥ || 16 ||

16. формирующей тело и определяющей семью — двадцать,

trayastriṁśatsāgaropamāṇyāyuṣaḥ || 17 ||

17. [определяющей] продолжительность жизни —
тридцать три сагаропамы.

aparā dvādaśamuhūrtā vedanīyasya || 18 ||

18. Наименьшая [длительность] порождающей
чувства [кармы] — двенадцать мухурт,

nāmagotrāyoraṣṭau || 19 ||

19. [формирующей] тело и [определяющей] семью — восемь,
śeṣāṇāmantamuhūrtā || 20 ||

20. остальных — одна мухурта.

vīpāko 'nubhavaḥ || 21 ||

21. Созревание [кармы] — интенсивность.

В Тб поясняется: «Все плоды [карм]... ощущаются по созревании». Каждый вид кармы имеет свой способ действия в соответствии с ее природой, хотя внутри каждого из восьми основных видов кармической материи (см. выше ТС 8.4) их разнообразные подвиды могут варьироваться по способу действия.

sayathānām || 22 ||

22. Это [происходит] в соответствии с названием.

tataśca nirjarā || 23 ||

23. После этого [возможно] и уничтожение [кармы].

Реализованная, т.е. принесшая «плод», карма отпадает от кармического тела, освобождая душу. Таким образом, уничтожение кармы возможно двумя способами — путем созревания ее плодов (*savīpāka*), т.е. ожидания истечения сроков действия того или иного вида кармы, и путем аскезы, т.е. целенаправленной деятельности по искоренению кармической зависимости (*avīpāka*). Последний вариант и представляет собой джайнский Путь Освобождения.

*nāmapratyayāḥ sarvato yogaviśeṣātsūkṣmaikakṣetrāvagāhasthitāḥ
sarvātmapradeśeṣvāntānantapradeśāḥ* || 24 ||

24. Обусловленные названием карм, повсюду
в силу отличия в активности тонкие бесконечно-бесконечные
точки пространства [карм] занимают одно место,
пребывая во всех точках пространства атмана.

sadvedyaśubhāyurnāmagotrāṇi puṇyam || 25 ||

**25. Добродетель — приятные чувства,
благие продолжительность жизни, тело, семья.**

Здесь определяется четвертая из характеристик связанности — протяженность. Тб разъясняет: «...связывают бесконечно-бесконечные точки пространства карм, содержащие соответствующую материю. ...В соответствии с названием, на основе названия, вследствие названия... связывает тонкое, а не грубое; входит в одно место, а не в другое место...» Четыре перечисленных в сутре вида добродетельной кармы включают в себя сорок два подвида благой формирующей тело кармы (см. выше коммент. на ТС 8. 11)

ato 'nyatpāram || 26 ||
26. От обратного — порок.

Глава 9

āsravanīrodhaḥ saṁvaraḥ || 1 ||

1. Остановка — прекращение притока [кармы].

sa guptisamītidharmānuprekṣāparīṣahajayacāritrāḥ || 2 ||

**2. Она [осуществляется посредством] контроля,
осторожности, добродетелей, размышления,
преодоления неудобств, [правильного] поведения.**

Объяснение содержания данной сутры см. ниже, в сутрах 9. 4–18.

tapasā nirjarā ca || 3 ||

3. А уничтожение [кармы] — аскезой.

Об аскезе см. ниже сутры 9. 19, 20 и далее.

satyagyoganigraho guptiḥ || 4 ||

4. Контроль — правильное ограничение активности [души].

Тб приводит разъяснение термина «контроль» (*gupti*) в рамках джайнской аскетической практики: «...**правильное** — значит приобрести знание в соответствии с наставлением, на основе праведного видения; **контроль** — управление активностью трех видов: контроль тела, контроль речи, контроль ума. Итак, ограничение движений тела в сидении, вставании, опускании, стоянии и хождении — таков контроль тела. Не просить, не спрашивать, отвечая [на вопрос] — ограничивать слова или [дать] обет молчания — таков контроль речи. Уничтожение не-благого настроения, благого настроения, благого-неблагого настроения — именно таков контроль ума».

iryābhāṣaiṣaṇḍānanikṣepotsargāḥ samitayaḥ || 5 ||

5. Осторожность — [при] хождении, речи, еде, поднятии и опускании [вещей], испражнении.

Тб: «Шаги человека при ходьбе делаются осторожно и сопровождаются взглядом вперед на одну югу — такова осторожность при хождении. Говорить полезно и дружелюбно, кратко, недвусмысленно, определенно и точно — такова осторожность в речи. Снимать грязь метелкой с чаши и одежды, с мест сидения и лежания, с пищи, питья и других вещей, избегать ошибок при получении пристанища и подаяния — вот осторожность при сборе подаяний...»⁹⁰. При поднимании и опускании необходимо осматривать вещи и места, с/на которых/е человек поднимает/ся или опускает/ся. Испражняться разрешается лишь в местах, не посещаемых людьми и животными, внимательно осмотрев выбранное место.

uttamakṣamāmārdavārjavaśaucasatyasaṃyamatapastyāgākīñcanya-brahmacaryāṇi dharmāḥ || 6 ||

6. Добродетель — высшая [степень] кротости, смирения, прямодушия, чистоты, правдивости, самообладания, аскезы, отказа [от тела], отрешенности, целомудрия.

Сс дает обширный комментарий на эту сутру: «Кротость — возникновение „загрязнений“ [сознания] у приближающегося к чужим домам монаха при столкновении с оскорблениями, насмешками, непочтительностью и насилием со стороны враждебно [настроенных] людей. Смирение — отсутствие высокомерия, возникающего из-за высокого происхождения и т.д., уничтожение гордыни. Прямодушие — отсутствие хитрости в действиях. Чистота — прекращение стремления к приобретению вследствие алчности. Правдивостью называется честная речь в присутствии достойных людей. [Вопрос:] теперь, разве это не включается в осторожность в речи? [Ответ:] в этом нет ошибки; монах, следующий осторожности, вступая в общение с достойными и недостойными, говорит о благом немногословно, иначе из-за вожделения могут возникнуть бессмысленные ошибки. Таков смысл осторожности в речи. Здесь же святые, аскеты и их последователи при обучении и т.д. истинному знанию и поведению должны говорить много с целью распространения Дхармы. Самообладание — неповреждение индрий живых существ у практикующего осторожность. Аскеза — подвижничество с целью уничтожения кармы. Следует знать, что [бывает] двенадцать ее видов, [о которых] говорится далее. Отказ [от тела] — даяние знания и т.д., соответствующего самообу-

⁹⁰ Перевод А.А. Терентьева с моими изменениями.

данному. Отрешенность — уклонение от украшения тела и т.д. и прекращение привязанности «это — мое». Тот, у кого нет ничего, — отрешенный, и его действие или состояние — отрешенность. Полное целомудрие состоит в избегании воспоминаний о прошлых наслаждениях, слушаний рассказов [о них] и употребления сидений и лож, использованных женщинами; или: целомудрие — обитание в школе учителя с целью прекращения своевольной деятельности».

*anityāśaraṇasamsāraikatvānyatvāśucyāśravasamvara-
nirjarāloka bodhidurlabhadharmasvākhya
tattvānucintanamanuprekṣāḥ || 7 ||*

7. Размышления — узрение не вечности, беззащитности, сансары, одиночества, отчужденности, загрязненности, притока [кармы], остановки [притока], уничтожения [кармы], мира, труднодостижимости пробуждения, самодостаточности Дхармы.

mārgācyavanānirjarārthaṁ pariśoḍhavyāḥ pariśahāḥ || 8 ||

8. С целью уничтожения [кармы] и пребывания на Пути [Освобождения следует] преодолевать неудобства:

*kṣutpipāsāśītoṣṇadamaśakanāgnyāratistricaryāniṣadyāyūkrośava-
dhayācanā lābharoga tṛṇasparśamalasaatkārapuraskāra-
prajñānājnā darśanāni || 9 ||*

9. голод, жажда, холод, жару, оводов, москитов, наготу, уныние, [соблазны] женщин, скитания, сидение, лежание, брань, побои, прошение подаяния, неполучение подаяния, болезнь, колкость трав, грязь, уважение, почет, отсутствие высшей мудрости, знания и видения.

Комментарий ТД говорит: «...о соприкосновении с частями женского тела, смехе, трепете, заигрывании и подобных чувственных [развлечениях] совсем не следует размышлять и глаз на них останавливать, [поскольку] именно внимание к любви является помехой на Пути Освобождения. Именно такое страдание [называется] **[соблазны] женщин**... Есть ли высшая мудрость или нет... не следует вскармливать гордыню, таково неудобство **отсутствия высшей мудрости**».

sūkṣmasāmparāyachadma sthavitārāgayoścaturdaśa || 10 ||

10. [Находящийся на ступени] «затемнение тонкими проявлениями» и бесстрастия [подвержен] четырнадцати [неудобствам];

Ступень «затемнение тонкими проявлениями» — десятая в лестнице духовного самосовершенствования. На ступенях с десятой по две-

надцатую нет страданий, в основе которых лежит активность вводящей в заблуждение кармы. К таким страданиям относят наготу, уныние, женщин, сидение, брань, прошение подаяния, уважение и почет, отсутствие истинного видения.

ekādaśa jine || 11 ||

11. Джина — одиннадцати;

Джина, находящийся на тринадцатой ступени, так же как и архаты, подвержен страданиям, связанным с единственным видом кармы, как это утверждает Тб: «Джина подвержен одиннадцати неудобствам, основывающимся на порождающей чувства [карме]». Однако здесь невозможны неудобства неполучения подаяния, отсутствия высшей мудрости и знания. Таким образом, Джина может страдать лишь от голода, жажды, холода, жары, кусающих насекомых, скитания, лежа-ния, побоев, болезней, колкости трав и грязи.

bādarasāmparāye sarve || 12 ||

**12. [находящийся на ступени] «грубых проявлений» —
всем [неудобствам].**

В данной сутре идет речь о душе, находящейся до девятой ступени включительно лестницы духовного совершенства.

jñānāvaraṇe prajñājñāne || 13 ||

**13. [Неудобства] от отсутствия высшей мудрости и знания
[обусловлены] затемняющей знание [кармой].**

См. выше ТС 8.5 и далее.

darśanamohāntarāyayoradarśanālābhau || 14 ||

**14. Отсутствие [правильного] видения
и неполучение подаяния [обусловлены] вводящей
в заблуждение [относительно] видения
и препятствующей [проявлению] силы [кармами].**

*cāritramohenagnyāratistriniṣadyākrośayāṁsanā-
satkārapuraskārāḥ || 15 ||*

**15. Нагота, уныние, женщина, сидение, брань,
прошение подаяния, уважение и почет [обусловлены кармой],
вводящей в заблуждение [относительно] поведения.**

vedanīyeṣṣāḥ || 16 ||

16. Остальные — [кармой], порождающей чувства.

ekādayo bhājyū yugapadekasminnaikonaviṁśati || 17 ||

**17. Одновременно у одного [атмана может быть]
до девятнадцати [неудобств].**

Одновременно может быть не более девятнадцати видов страдания, поскольку нельзя в одно и то же время страдать от холода и жары, от скитаний и сидения или лежания.

*sāmāyikacchedopasthāpanāparihāraviśuddhisūkṣmasāmparāya-
yathākhyātamiti cāritram || 18 ||*

**18. Поведение [бывает] «самотождественным»,
«восстановленным», чистым от зла,
«с тонкими проявлениями», «так-предписанным».**

Правильное поведение определяется пятью видами самообладания, которое состоит в: 1) самообладании «самотождественности», т.е. в соблюдении предписаний; 2) самообладании «восстановления» — в возвращении к былому правильному поведению после совершения беспечного поступка; 3) самообладании чистоты — в бережном отношении к жизни живых существ; 4) самообладании «с тонкими проявлениями» (*sūkṣmasāmparāya*) — см. выше коммент. к ТС 2.10; 5) самообладании «так-предписанности» — совершенном поведении, возможном, согласно Сс, лишь на двенадцатой ступени.

Дж.Л. Джайни отмечает, что чистота от всякого зла может появиться у человека в возрасте не менее 37–38 лет, который в течение семи или восьми лет служил тиртханкару⁹¹.

*anaśanāvamodaryavṛttiparisamkhyānarasaparityāgaviviktaśayyāsana-
kāyakleśābhayaṁ tapaḥ || 19 ||*

**19. Внешняя аскеза — голодовка, ограничение пищи,
избирательность в пище, отказ от вкусного,
удединение и умерщвление плоти.**

Согласно Тб, ограничение пищи выражается в съедании недостаточного для утоления голода количества пищи, а избирательная пища состоит в принятии тайного обета не брать в качестве подаяния некоторые разрешенные Дхармой продукты. К «вкусному» причисляются масло, молоко, простокваша, сахар, соль, растительное масло. Тб: «Уединение — пребывание с целью сосредоточения где-нибудь в безлюдной местности, храме, хижине, скрытой в горах, и т.д. ... Умерщвление плоти многообразно. А именно — пребывать в позе „вира“⁹², „уткадука“⁹³, не спать, стоять на солнце не прикрывшись и т.п. Пло-

⁹¹ Jaini J.L. С. 153–154.

⁹² «Ви́ра» (vīra) — сидячая поза, при которой ноги согнуты в коленях, стопы на основании сиденья, пятки соприкасаются, спина слегка наклонена.

⁹³ «Уткадука» (utkaduka) — сидячая поза с лежащей на правом бедре левой ногой.

prāyaścittavinayavaiyāvṛttayasvādhyāyavyutsargadhyānānyuttaram || 20 ||

Содержание этих терминов раскрывается ниже, в сутрах 21–29 и далее.

[включительно имеют] девять, четыре, десять, пять, два вида соответственно.

их сочетание, отделение, отрешенность, аскеза, расстрижение, временное исключение, восстановление.

169

соответствующие поклоны, жесты, например складывание рук перед грудью в знак поклонения и т.п.

*ācāryopādhyāyatasviśaikṣyaglānaganakulasaṅghasādhu-
manojñānām || 24 ||*

24. [Виды услужения]: ачарьям, упадхьям, аскетам, ученикам, больным, гане, семье, сангхе, монахам и проповедникам.

Гана (*gaṇa*) — локальное объединение монахов в отличие от общины (*saṅgha*) и семьи (*kula*), составляющих группу учеников одного учителя-гуру. Традиционно в общину входят четыре класса верующих: монахи (*sādhu* или *yati*), монахини (*sādhvi* или *āryikā*⁹⁴), миряне (*śrāvaka*) и мирянки (*śrāvika*). Кроме того, существует классификация монахов в рамках джайнской традиции: святой, овладевший сверхъестественными способностями (*rṣi*); святой аскет, способный контролировать свои чувства (*yati*); мудрец (*muni*) и бездомный странствующий аскет (*anāgāra*).

О другой классификации см. ниже сутру 46.

vāsanāpṛcchanānuprekṣāmnāyadharmopadeśāḥ || 25 ||

25. [Подвиды изучения писаний:] обучение, вопрошание, размышление, рецитация, проповедь Дхармы.

Тб дает комментарий на эту сутру, поясняя четыре уровня усвоения джайнской доктрины: «Здесь **обучение** — [слушание] учеником наставлений; **вопрошание** — [проникновение в] смысл книги; **размышление** — воспроизведение в уме точного смысла книги; **рецитация** — хорошее повторение ясным голосом...»

bāhyābhyantaropādhyoḥ || 26 ||

26. [Виды отрешенности:] внешними и внутренними ограничениями.

Тб: «Отрешенность [бывает] двух видов: внешней и внутренней. Здесь внешнее [относится] к двенадцати условиям. Внутреннее — к телу и страстям». Собственно, внешние «ограничения» — это необходимые для монашеской жизни предметы, что и разъясняет комментарий ТД: «...двенадцать ограничений — чаша, веревка к чаше, чехол и т.д.».

*uttamasamhananasyaikāgracintānirodho dhyānamāntar-
muhūrtāt || 27 ||*

⁹⁴ Данное слово используется только в дигамбарской традиции, где женщины, принявшие монашеские обеты (за исключением наготы), не считаются монахинями в строгом смысле слова и поэтому называются «благородная» (*āryikā*).

**27. Созерцание: остановка мысли на единичном объекте
[возможна только] при высшем типе сочленения
вплоть до антар-мухурты.**

О различных видах сочленения тела см. коммент. на ТС 8.11. Состояние сосредоточенной однонаправленности сознания достижимо, таким образом, лишь при обладании тремя высшими из шести видов крепости тела. Максимально возможное время при такой практике созерцания — 48 минут минус одно мгновение (т.е. антар-мухурта). Тб поясняет, почему это длится не более установленного промежутка времени: «...дольше не[возможно] практиковать из-за ослабления сосредоточенности».

В шветамбарской редакции данная сутра поделена на две.

ārtaraudradharmyaśuklāni || 28 ||

**28. [Подвиды созерцания:] «болезненное»,
«насильственное», «добродетельное», «чистое».**

Виды созерцаний разбираются ниже.

pare mokṣahetu || 29 ||

29. Два последних [вида] — причина освобождения.

Тогда как два первых вида медитации являются причиной притока кармы.

***ārtamamanojñasya samprayoge tadviprayogāya
smṛtisamanvāhārāḥ || 30 ||***

**30. [Первый вид] «болезненного» —
контакт с отвратительным, при разъединении с ним —
возвращение мыслью вновь и вновь [к нему].**

Первый вид «болезненного» созерцания именуется «порожденное соединением с нежелательным» (*aniṣṭa saṁyogaja*).

vīparitāṁ manojñasya || 31 ||

31. [Второй вид] — противоположное отвратительному.

Второй вид «болезненного» созерцания именуется «порожденное разъединением с желательным» (*iṣṭa vīyogaja*). Как поясняет Тб, «будучи отделенным от приятного объекта или приятного ощущения, устремить сознание на соединение с ним — [тоже] болезненное созерцание».

vedanāyāśca || 32 ||

32. [Третий вид —] на ощущении [боли].

Третий вид, «болезненное думание» (*piḍḍacintavana*), Тб определяет так: «И будучи в соединении с неприятным ощущением, устремить сознание к избавлению от него».

nidānaṃ ca || 33 ||

33. И [четвертый вид —] сладострастие.

Тб: «Подавив желание, вновь в мыслях жаждать предмет счастья есть болезненное созерцание, [именуемое] *сладострастие*».

tadviratadeśaviratapramattasaṃyatānām || 34 ||

34. Такое [происходит у] не принявших обеты, принявших частичные обеты [мирян], частично обуздавших [себя монахов].

Под «не принявшими обеты» понимаются те, кто находится с первой по четвертую ступень лестницы духовного развития, «принявшие частичные обеты» — на пятой ступени и «частично обуздавшие себя» — на шестой. Дж.Л. Джайни отмечает, что у последней категории людей не может быть лишь четвертого вида болезненной медитации — «сладострастия»⁹⁵.

*hiṃsānṛtasteyaviṣayaśaṃrakṣaṇebhyo raudramavirata-
deśaviratayoḥ || 35 ||*

35. «Болезненное» [созерцание связано с] насилием, ложью, воровством, накопительством [и бывает у] принявших частичные обеты и не принимавших обетов.

ājñāpāyavipākaśaṃsthānaviśaṃyā dharmyat || 36 ||

36. «Добродетельное» [созерцание —] рассмотрение предписаний, отступлений, созревания [кармы], устройства [мира].

Разъяснение данной сутры дается в ТД: «Концентрация — полная связанность одним [объектом созерцания]. *предписаний* здесь [означает] всеведущие агамы... отступления [бывают] двух видов — это страдание тела и ума...» Созерцание созревания карм также имеет два вида: созерцание либо самого процесса созревания, либо зрелости «плода», что тождественно реализации, переживанию этого плода или результата действия кармы. ТД поясняет, что это требуется «помнить для направления созревания карм», т.е. для уничтожения кармической зависимости. О необходимости созерцания устройства мира уже было сказано выше, в коммент. на ТС 9.8. Данный вид созерцания возможен начиная с четвертой по седьмую ступень.

⁹⁵ Jaini J.L. С. 159.

В шветамбарской редакции после данной сутры идет уточнение, что добродетельное созерцание бывает у тех, «кто нейтрализовал или уничтожил страсти».

śukle cāḍye pūrvavidāḥ || 37 ||

37. И первые два вида «чистого» [созерцания бывают у] знающих пурвы.

Виды чистой медитации перечислены ниже в сутре 42. Пурвы — слова Махавиры, наиболее древние части канона, ныне считающиеся утерянными.

pare kevalinaḥ || 38 ||

38. Два последних — у всеведущих.

Иначе говоря, у тех, кто находится на последних двух (13–14) ступенях духовного развития.

*prṭhaktvaikatvavītarkasūkṣmakriyāpratipātivyuparatakrīyā
nīvarṭini || 39 ||*

39. [Стадии «чистого» созерцания:]

**нецеленаправленное рассуждение,
целенаправленное рассуждение, тонкие колебания,
прекращение-всяких-колебаний.**

Пояснение перечисленных видов «чистого» созерцания дает Дж.Л. Джайни: 1) нецеленаправленное рассуждение (*prṭhaktva vītarka vicāra*) представляет собой созерцание Я, при котором допускается непроизвольное чередование различных аспектов медитации; 2) целенаправленное рассуждение (*ekatva vītarka vicāra*) — созерцание только одного избранного аспекта Я; 3) тонкие колебания (*sūkṣmakriyāpratipātī*) души при углубленном самопогружении; 4) прекращение создания колебаний (*vyuparatakrīyā nīvarṭi*) — полное прекращение каких-либо движений или колебаний погруженной в себя души⁹⁶.

tryekayogakāyayogāyogānām || 40 ||

**40. Они [бывают] у имеющих три,
одну [помимо телесной, только] телесную
или никакой активности [соответственно].**

Четыре вида «чистого» созерцания доступны людям, имеющим все три вида активности (тела, речи, ума), а также тем, кто сохраняет лишь один вид активности, тем, кто сохраняет лишь активность тела, и «не-активным», т.е. освобожденным душам.

⁹⁶ Jaini J.L. С. 160–161.

ekāśraye savitarkavicāre pūrve || 41 ||

**41. Две первые [стадии имеют] одну «опору»,
наделены рассуждением и колебанием.**

avicāraṁ dvitīyam || 42 ||

42. Вторая [из них] — свободна от колебаний.

Тб подчеркивает, что «в двух первых созерцаниях имеется один объект и рассудок. Из этих [двух] первое [проходит] с колебаниями, второе — с рассуждением без колебаний».

vitarkaḥ śrutam || 43 ||

43. Рассуждение [основывается на] знании писаний.

vicāro 'rthavyaṅjanayogasaṁkrāntiḥ || 44 ||

**44. Колебания — блуждание [ума в отношении] объекта,
выражений, активности.**

В ТД дается следующее толкование: «„Объект“ — это первичный атом и т.д., „выражение“ — это сказанное, понятие, „активность“ — деятельность ума, речи, тела...»

*samyagdr̥ṣṭiśrāvakaviratānantaviyojakadarśanamoha-
kṣarakopasamakopaśāntamohakṣapa
kakṣiṇamohajināḥ kramaśo
saṁkhyeyaguṇanirjarāḥ || 45 ||*

**45. Уничтожение [кармы] каждого последующего
[из перечисленных] бесконечно сильнее:
[имеющий] правильные взгляды, шравака-мирянин,
принявший обеты послушник, принявший полные обеты,
подавляющий страсти, уничтожающий искажение видения
и страсти, уничтожающий искажение видения,
уничтоживший его, Джина.**

Из перечисленных в данной сутре классов верующих уровень правильно видящего соответствует четвертой ступени духовного прогресса; мирянин, принявший частичные обеты, — пятой ступени; имеющий полные обеты, как и подавляющий страсти и уничтожающий заблуждение относительно видения, — шестой и седьмой ступени; подавивший заблуждение относительно видения — на восьмой и десятой ступени; полностью уничтожающий заблуждение относительно видения — на двенадцатой ступени и Джина — на тринадцатой ступени.

pulākavakuśakuśilanirgranthasnātakā nirgranthāḥ || 46 ||

**46. Ниргрантхи — это пулака, бакуша, кушила,
ниргрантха, снатака.**

Эта сутра классифицирует только монахов, т.е. отказавшихся от собственности, ниргрантхов: 1) «пустой колос» (*puḷāka*) — не теряет правильного видения, однако иногда допускает ошибки в соблюдении основных обетов (*mūlaguṇa*); 2) «пестрый» (*vakuṣa*) — все еще несколько привязан, горд своими успехами, книгами, учениками; 3) «своенравный» (*kuṣila*) — допускает незначительные ошибки в следовании второстепенным обетам (*uttaraguṇa*); 4) «несвязанный» (*nir-grantha*) — абсолютно бесстрастный монах, находящийся на одиннадцатой или двенадцатой ступени совершенства; 5) «омывшийся» (*snā-taka*) — всеведущий на тринадцатой или четырнадцатой ступени⁹⁷.

*saṃyamaśrutapratisevanātirthalingaleśyopapādashānavikalpataḥ
sādhyāḥ || 47 ||*

**47. Их рассматривают в отношении [следующих] аспектов:
самообладание, знание писаний, устойчивость,
вероисповедание, знак, «цвет», перерождение,
степень [самообладания].**

Самообладание имеет пять степеней (см. выше коммент. на ТС 9.18). Первый, второй и третий виды ниргрантхов достигли первого и второго из них. Некоторые из этих ниргрантхов обладают третьей и четвертой степенью самообуздания, четвертый и пятый тип — пятой степенью. Относительно знания писаний первые три категории ниргрантхов знают не менее девяти-десяти пурв, некоторые из третьего класса и все четвертого знают все четырнадцать пурв, последние по своему знанию превосходят священные тексты. Устойчивость является основой классификации монахов в сутре 46. Первые нарушают основные обеты, а также обеты не есть ночью, любить других или принуждать их к чему-либо; вторые равнодушны к своим вещам и не чужды забот о теле; третьи могут иногда допускать второстепенные ошибки, а два последних — безукоризненны. Вероисповедание — все ниргрантхи являются последователями тиртханкаров. «Знак» может быть внешним и внутренним: внутренне святой образ мыслей имеют все ниргрантхи, а внешние признаки святости могут зависеть от обстоятельств. Кроме того, «знак» может пониматься как пол — в шветамбарской традиции пол ниргрантха может быть женским, тогда как в дигамбарской — только мужским. «Цвет» души — ниргрантхи имеют один из высших цветов. Перерождения (на разных уровнях небес) достигают все аскеты, кроме последней категории, представители которой достигают нирваны. Прочие при неблагоприятных обстоятельствах возрождаются на небе Саудхарма, а при благоприятных — в более высоких небесах, а именно: первые — в Сахасраре, вторые и

⁹⁷ Там же, с. 163–164.

третьи — в Аране и Ачьюте, некоторые из третьих и четвертых — в Сарвартхасиддхи (о расположении небес в джайнской космографии см. выше в главе 4).

Глава 10

mohaḥkṣayājñānadarśanāvaraṇāntarāyākṣayācca kevalam || 1 ||

1. Всеведение возникает из-за уничтожения заблуждения и уничтожения затемняющей знание, видение [карм, а также кармы], препятствующей проявлению силы.

Уничтожение «затемняющей» кармы посредством самообуздания и аскезы ведет к одновременному разрушению трех других «разрушающих» карм. Согласно Сс, душа, освободившаяся от трех видов «вводящей в заблуждение относительно видения» кармы и четырех страстей, пребывает между 4-й и 7-й ступенями духовного самосовершенствования, а затем постепенно поднимается до 12-й ступени, на которой страсти исчезают совсем и «вводящая в заблуждение» карма уничтожена полностью⁹⁸.

bandhahetvabhāvanirjarābhyāñ kṛtsnakarmabipramokṣo mokṣaḥ || 2 ||

2. В силу отсутствия причин связанности и уничтожения [кармы достигается] полное освобождение от всех карм — освобождение

auraśatikādibhavyatvānām ca || 3 ||

3. и отсутствия возможности подавляющего [карму] других [состояния],

Тб подчеркивает: «Уничтожение всех карм — признак освобождения».

anyatra kevalasamyaktvajñānadarśanasiddhatvebhyaḥ || 4 ||

4. за исключением совершенных праведности, знания, видения и состояния сиддхи.

Разъяснение понятия «состояния сиддхи» (*siddhatva*) дает ТД: «...состояние сиддхи — состояние уничтожения [карм], связь с уничтожением карм». Или Тб: «Эти [состояния], а также уничтожение [кармы] постоянно пребывают у освобожденного».

tadanantaramūrdhvañ gacchatyūlokāntāt || 5 ||

5. После этого [душа] движется вверх к вершине мира.

⁹⁸ Tatia.N. С. 253.

Движение вверх до конца Вселенной начинается после выхода из тела и продолжается одно мгновение. Джайнские авторы часто уподобляют это движение полету камня, выпущенного из пращи.

pūrvaprayogādasaṃgatvādbandhacchedāttathāgatipariṇāmāñca || 6 ||

6. Благодаря предыдущему усилию, не-обремененности, отсечению связанности, изменению такого движения,

Тб: «Материя и души склонны к движению, но не другие субстанции. Материя тяготеет к движению вниз, душа — к движению вверх. Такова их собственная природа». Разорвав последнюю связь с материальной оболочкой, душа начинает движение вверх. Прекращается это движение на вершине мира лишь потому, что выше отсутствует условие движения.

*āviddhakulālacakravadvapagatalepālābuvaderaṇḍbijavad-
agniśikhāvacca* || 7 ||

7. подобно [естественности] гончарного круга, раковины без грязи, зерна без шелухи, огня свечи,

dharmāstikāyābhāvāt || 8 ||

8. из-за отсутствия протяженной субстанции — условия движения.

*kṣetrakālagatiliṅgatirthacārित्रapratyekabuddhabodhitajñānāvagāha-
nāntarasamkhyālpā bahutvataḥ sādhyāḥ* || 9 ||

9. Следует различать [достигших освобождения] по месту, времени, уделу, «знаку», тиртхе, поведению, [свойству] личной просветленности, просветлению [другими], знанию, фигура, интервал, «малость — множество».

В отношении места: 1) освобождение происходит в самой душе; 2) после достижения освобождения сиддха попадает в высшую область мирового универсума (сиддхакшетра); 3) место в пространстве; 4) место последнего воплощения; 5) в 15-й «земле деяний» на одном из островов джайнской космографии, иначе говоря, это максимальный «охват» места освобождения — 45 лакх йоджан. Время освобождения: 1) в течение одного мгновения; 2) в течение эр авасарпини (нисходящей) или утсарпини (восходящей). Удел — освобождение является особым уделом, достижимым только для человека. «Знак» — в данном случае под этим термином понимается пол (с точки зрения дигамбарской традиции достичь освобождения может только мужчина). Тиртха — освобождение возможно и для тех, кто был «создателем переправы» — тиртханкаром, и для тех, кто им не был. Поведение — в соответствии с Путем Освобождения. Достижение просветления своими

собственными усилиями (*pratyekabuddha*) или с чужой помощью поясняется в Тб так: «Это понятие имеет четыре аспекта. А именно: есть пратьекабудды, они [бывают] двух видов: архаты — тиртханкары и сиддхи-пратьекабудды. Будды — сиддхи бодхита отнесены к третьему, [а пратьекабудды] к четвертом подвиду; [они названы] сиддха, «просветляющий других» (*parabodhaka*) и сиддха, «желающий [просветления] себе» (*sveṣṭakari*)». Последние два названия комментирует ТД: «Существует два вида будд „бодхита“: познавшие сансару с помощью канонических текстов и познавшие сансару самостоятельно (*svabhāvena*). „Просветляющий других“ — дает поучение другим. „Желающие [просветления] себе“ — вначале не другим, а себе. Желающие для себя, не имеющие добродетели тиртханкара, не поучающие одновременно кого-либо другого — таков 4-й раздел». Иначе говоря, есть два основных вида просветленности в соответствии со способом ее достижения: самостоятельная и традиционная. Внутри каждого из этих видов могут быть свои подклассы. В отношении знания — какой тип знания предшествовал достижению всеведения. Фигура — фигура последнего воплощения. Примечательно, что, согласно джайнским представлениям, форма освобожденной души составляет по объему две трети от души последнего воплощения (иными словами, душа в состоянии между одним освобождением «сжимается» на одну треть). Интервал — промежуток между одним освобождением и другим может достигать от одного мгновения до шести месяцев; если освобождение происходит, оно может длиться от одного до восьми мгновений. Количество освобождений — в одно мгновение минимум — одно, максимальное — 108. В каждые шесть месяцев и восемь мгновений достичь освобождения может 608 душ. Минимум качеств приобретается в Джамбудвипе, максимум — в Пушкараварадвипе.

*Так заканчивается благословенная
Таттвартха-адхигама-сутра.*

Раздел третий

CORPUS CUNDACUNDAE

В данном разделе пойдет речь о философском наследии дигамбарского учителя Кундакунды, которое мы объединяем под общим названием *Corpus Cundacundae*. Кундакунда был не только одним из наиболее ранних представителей «движения Сарасвати»¹ в истории джайнизма, но и, пожалуй, самым ярким и влиятельным дигамбарским учителем. Он считается основателем главной школы в рамках дигамбарского направления — Мула-сангхи — со своей линией преемственности (Кундакунда-анвая) с большим количеством ответвлений и подшкол. В эпиграфике его имя пишется как *Koṇḍakunda*, а в санскритской литературе оно читается *Kundakunda*. Известные дигамбарские авторы Девасена (933 г.) и Джаясена (1150 г.) называют его «Падманандин». В текстах, приписываемых же самому Кундакунде, содержится крайне мало информации о нем самом: в «Бараса-анувеккхе» автор называет себя «Кундакунда»², а в «Бохи-пахуде» он говорит о себе как об ученике Бхадрабаху³. Ряд исследователей джайнизма (А. Чакраварти и Н. Джайн) полагали, что Кундакунда происходил из Тамилнада, другие историки (в частности, П.Б. Десаи) отстаивали идею принадлежности этого дигамбарского учителя региону Карнатака⁴, третьи полагали, что дигамбарский учитель происходил из Андхра Прадеш⁵. Иногда в литературе встречается утверждение о том, что Кундакунда был

¹ «Движение Сарасвати» — период литературной активности в истории джайнизма с первой половины II в. до н.э. до (согласно некоторым исследователям) XII в. Названо по имени Сарасвати — богини-покровительницы учения и знания. См. подробнее: Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. С. 75; Sharma V. K. History of Jainism with Specail References to Mathura. С. 111.

² См. далее наш перевод этого текста.

³ См. далее наш перевод данного текста.

⁴ *Kundakundācārya*: The Literary Doyen of Karnatak. — *Khadabadi B.K. Studies in Jainology, Prakrit Literature and Languages*. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 1997. С. 144–145.

⁵ В частности, такая информация о Кундакунде дается в: *Encyclopaedia of Jainism in 30 vols*. Ed. by N.K. Singh. Delhi: Indo-European Jain Research Foundation and Anmol Publications PVT LTD, 2001. Vol. 9. С. 148.

наставником наследников династии Сатаваханов⁶. Поскольку более подробному анализу имеющихся на сегодняшний день о Кундакунде сведений и описанию атрибутируемых ему текстов мы посвятили отдельную книгу⁷, здесь выделим лишь ряд проблем его доктрины в связи с общей характеристикой дигамбарской философии.

3.1. Тексты Corpus Cundacundae

Сочинения, которые входят в данный корпус дигамбарской литературы и даже отчасти составляют собой третью, философскую веду канона дигамбаров («ану-йога»), представляют собой собрание, во-первых, десяти бхакти (*bhatti*, скр. *bhakti*)⁸ — небольших по объему молитв-восхвалений учителей, священного писания, правильного поведения и т.д.; во-вторых, пяти философских трактатов, включающих в свое название слово *sāra* «суть» — «Правачана-сара»⁹ (*Pravacana-sāra*, прк. *Pavayaṇa-sāra*) — «Суть изложения [учения]», «Панчастикая-сара» (*Pañcāstikāya-sāra*, прк. *Pañcatthiya-saṅgaha*) — «Суть [учения] о пяти протяженных субстанциях», «Нияма-сара» (*Niyama-sāra*, прк. *Niyama-sāra*) — «Суть [учения] о воздержании», «Самая-сара» (*Samaya-sāra*, прк. *Samaya-pāhuḍa*) — «Суть учения» и «Ратна-сара» (*Ratna-sāra*, прк. *Rayaṇa-sāra*) — «Суть [учения о „трех“ жемчужинах»]; в-третьих, 8 текстов под названием «пахуда» (*pāhuḍa*, скр. *prābhṛta*)¹⁰; в-четвертых, сочинение «Бараса-анувеккха» — «Двенадцать

⁶ Chavan S.P. Jainism in Southern Karnataka (up to AD 1565). New Delhi: D.K. Printworld, 2005. С. 66.

⁷ См. нашу монографию: Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005.

⁸ *bhatti*, скр. *bhakti* — досл. «почитание, поклонение». Бхакти входят в стандартные литургические тексты, используемые дигамбарами в их ежедневных ритуалах и молитвах.

⁹ В соответствии с устоявшейся в литературе по джайнизму традицией автор использует санскритские названия трактатов, несмотря на то что оригинал написан на пракрите и имеет соответствующее пракритское наименование.

¹⁰ *pāhuḍa*, скр. *prābhṛta* — досл. «дар, подношение, предложение». В дигамбарской традиции этим словом обозначался особый жанр небольших в среднем по объему произведений (от 20 до 160 гатх), посвященных какой-то одной теме. В шветамбарском каноне слово *pāhuḍa* использовалось для обозначения раздела сутры. Например, текст *Sūrapaṇṇati* из класса *uvanga*, скр. *upāṅga* («вторичные члены»), состоит из 20 *pāhuḍa*, каждая из которых подразделяется на несколько *pāhuḍapāhuḍa*. См.: Schubring W. The Doctrine of the Jainas. Delhi, 2000. P. 100. Сочинение *Aṭṭha-pāhuḍa*, скр. *Aṣṭa-prābhṛta* — «Восемь подношений» включает в себя: *Damaṇa* (скр. *Darśana* — «Видение»), *Sūta* (скр. *Sūtra* — «Сутра»), *Cāriṭta* (скр. *Cāritra* — «Поведение»), *Boha* (скр. *Bodha* — «Пробуждение»), *Bhāva* (скр. *Bhāva* — «Состояние сознания»), *Mokkha* (скр. *Mokṣa* — «Освобождение»), *Liṅga* (скр. *Liṅga* — «Знак»), *Sila* (скр. *Śīla* — «Нравственность») *pāhuḍa*.

тем для размышлений» (*Dvadaśa-anupreṣā*, прк. *Bārasa-aṇuvekkha*), представляющее собой описание тем для размышления, которые входят в аскетическую медитативную практику. Сюда же можно отнести и ряд других работ¹¹.

Однако не все работы, атрибутируемые Кундакунде дигамбарской традицией, можно считать принадлежащими ему. Несмотря на то что у этих текстов авторы или составители, скорее всего, были разными, тем не менее мы будем рассматривать учение *Corpus Cundacundae* как единое в своей основе, ибо так его воспринимает и опирается на него сама традиция дигамбаров.

3.2. Учение Кундакунды о направленности сознания

В рамках джайнской философской традиции, начиная с периода ее становления (приблизительно рубеж старой и новой эр) и оформления в стройную систему с четко выписанной онтологической и сотериологической категориальной схемой, складывается своеобразное понимание феномена сознания, оригинальность которого определяется особым подходом джайнских мыслителей к трактовке сущности духовной субстанции (*jīva*). Именно сознание является фундаментальной характеристикой, сущностным атрибутом души. В онтологических построениях джайнских философов сознание играет роль своеобразной демаркационной линии, отделяющей духовную субстанцию от материальной.

Анализ джайнских философских трактатов, составляющих *Corpus Cundacundae* и приписываемых одному из наиболее авторитетных мыслителей дигамбарской ветви джайнизма Кундакунде (III–IV вв.), в частности «Правачана-сара» (далее — ПВС), позволяет выявить особенности подходов к описанию феноменов сознания, предложенных джайнской философской традицией.

3.2.1. К вопросу о терминах

Для описания феномена сознания в трактатах джайнских философов, в том числе и Кундакунды, используются два термина: *upayoga* и *cetanā*. При оперировании словом «сознание» в качестве критерия души,

¹¹ А. Чакраварти приводит список еще 84 пахуд, согласно дигамбарской традиции, написанных Кундакундой, но не найденных пока ни в одной библиотеке и содержание которых остается до сих пор неизвестным. См.: *Kundakunda. Pañcāstikāyasāra*. Ed. and transl. by A. Chakravarti. Delhi: Bharatiya Jñānapīṭha, 2002. С. XXVIII.

отграничивающего ее от материи, под данным термином понимается только *cetanā*, существующая в душе:

*davvaṃ jīvamajīvāṃ jīvo piṇa cedaṇovaogamao |
poggaladvappamūhaṃ acedaṇaṃ havadi ya ajjīvaṃ || 2.35 ||*

«Субстанция — душа и не-душа. Далее, душа наделена сознанием [и его] направленностью. Не-душа бессознательна, это прежде всего материальная субстанция» (ПВС 2.35).

Индийский исследователь джайнизма Т.Дж. Калгхатджи поясняет это понятие так: «Со спекулятивной точки зрения *cetanā* как фундаментальное качество души — чистое сознание, своего рода пламя без дыма. Это сознание вечно, хотя оно проявляет себя в ходе жизненного эволюционного процесса в эмпирическом чувстве. Это „эмпирическое“ сознание возникает из-за контакта органов чувств с внешними объектами»¹². Таким образом, *cetanā* в своей чистой форме взаимодействует с душой и соприкасается с внешним миром. *Cetanā* словно поток света, освещающий все вокруг. Оно является своеобразным психическим фоном процесса познания. Однако помимо этого термина в джайнской гносеологии для обозначения активности сознания применяется понятие *upayoga*. На фоне сияния *cetanā* он трактуется как психический стимул, интенциональность сознания. Волевое побуждение является фактически источником всякого опыта, ибо посредством него воспринимаются объекты внешнего мира.

3.2.2. Трактовка сознания до Кундакунды

Следует заметить, что термин *upayoga* в самых ранних канонических (шветамбарских) текстах, каковыми исследователями джайнизма традиционно считаются Ачс и Ск, прямо не упоминается. Он появляется в Уттс (28.10):

*jīvo uvaogalakkaṇaṃ |
ñāṇeṇaṃ dāsaṇeṇaṃ ca suheṇa ya duheṇa ya || 28.10 ||*

«Душа, [обладающая] признаком проявления (*uvaogo*) (подчеркнуто мной. — Н.Ж.) [себя] через знание, видение, счастье и страдание» (Уттс 28.10).

В данном контексте не совсем ясно, имеется ли здесь в виду значение *uvaogo*, скр. *upayoga* как «направленность сознания» или же как реализация, самопроявление души. Данный пассаж может означать, что знание, видение и т.д. понимаются как особые типы «проявления» души или же что «проявление» — одна из характеристик души. Но ни

¹² Kalghatgi T. Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar, 1961. С. 36.

в том ни в другом случае этот термин не дает нам возможности трактовать его однозначно в качестве «направленности сознания».

Ответ на этот вопрос помогает прояснить следующая (11-я) гатха:

*nāṇaṃ ca daṃsaṇaṃ ceva carittaṃ ca tavo taḥā |
vīriyaṃ uvaogo ya eyaṃ jivassa lakkhaṇaṃ || 28.11||*

«Свойства души таковы — знание, видение, аскеза, поведение, сила и проявление (подчеркнуто мной. — Н.Ж.)» (Утмс 28.11).

Следует заметить, что «видение» (*daṃsaṇa*, скр. *darśana*) в данном случае означает как «веру», так и «восприятие». И хотя не совсем ясно, в каком значении данное слово здесь фигурирует, вполне возможно, что (поскольку предполагает другое) оно используется в обоих смыслах. Тем не менее эти два стиха в зародыше содержат все элементы позднейшей трактовки учения об *упайоге*, хотя в данном случае они еще не находятся (или же не проявлены) в иерархическом соподчинении. Однако эти два стиха включают понятие *упайога*, знание (*jñāna*) и видение (*darśana*), так же как благое (*śubha*) и не-благое (*aśubha*), предполагая, что счастье (*sukha*) и страдание (*duḥkha*) являются результатами заслуги и порока — благой и не-благой направленности сознания соответственно в более поздней доктрине Кундакунды.

Таким образом, эти стихи знаменуют период, предшествующий развитой доктрине *упайоги*, несмотря на то что вся 28-я глава Утмс считается относительно поздним добавлением¹³. Из этого можно сделать вывод, что формальное разделение *упайоги* на знание и видение будет сделано несколько позднее. Ссылки на *упайогу* в другом тексте шветамбарского канона — Бхс более близки к классической джайнской формулировке. В главе II 10a (147b) мы читаем, что «свойства пяти основных сущностей (*atthi-kāya*) по отношению к душе делают возможным духовную активность (*uvaoga*)»¹⁴. И далее в II.10c (149a) утверждается, что «характеристикой (*lakkhaṇa*) души является духовная активность (*uvaoga*)»¹⁵. Душа «по своей собственной природе (*āya-bhāveṇaṃ*) обладает волей (*vīriya*), которая способна применить эту духовную активность к бесчисленному числу возможностей (*pajjava*) познания, т.е. в сфере пяти знаний, трех не-знаний и трех видений (*daṃsaṇa*), — так проявляется подлинная природа души (*jiva-bhāva*)»¹⁶.

¹³ Johnson W.J. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to *Umāsvāti* and *Kundakunda*. Delhi, 2000. P. 98–99.

¹⁴ Deleu J. *Viyāhapaṇṇatti (Bhagavaī)*. Introduction, critical analysis, comm. and index. Delhi, 2000. C. 94.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

В Бхс XVIII 10е (760а) брахман Сомила спрашивает Махавиру, является ли он «единым или двойственным... неразрушимым (*akkhaya*), неизменным (*avvaya*) и постоянным (*avaṭṭhiya*) или же он обладает различными формами в прошлом, настоящем и будущем (*aṇeга-bhūya-bhāva-bhaviya*)?»). На это Махавира отвечает:

«Он является всем этим, поскольку с точки зрения сущности его души (*davv'atṭhayāe*) он един; с точки зрения знания и видения (*ñāṇa-daṃsaṇ'atṭhayāe*) он двойственен; по отношению к *paesa* (точкам пространства. — Н.Ж.) он неразрушим, неизменен и постоянен, но по отношению к *uvaoga* (духовной активности. — Н.Ж.) он обладает различными формами в прошлом, настоящем и будущем»¹⁷.

Примечательно, что трактовка Ж. Деле *uvaoga* в качестве «духовной активности» интерпретирует последнюю как нечто изменяющееся и, даже более того, как то, что по своей сути изменяет саму душу.

В Бхс также используются два других термина для определения двух типов *uvaoga*: *aṇāgārovautta* и *sāgārovautta*, т.е. «неопределенная» и «определенная направленность сознания» соответственно. Ж. Деле, следуя интерпретации В. Шубринга¹⁸, рассматривает эти два типа как «способность абстрактного и неопределенного воображения» соответственно¹⁹. Бхс (XXV 6.17 (899b)) разделяет всех монахов (*ṇiyaṇṭha*) на имеющих «формально различающее или формально не различающее воображение (*sāgārovautta* и *aṇāgārovautta*)»²⁰. *Uvautta* — это пракритская форма санскр. *upayukta*, означающего «примененный, приложенный», а *upayoga* — «применение, приложение» или «направленность [сознания]». Однако перевод *uvaoga* как «воображение», предложенный Ж. Деле, представляется неоправданным. Но в главе V.4 (221b) Бхс Ж. Деле переводит *uvautta* как «внимательный», а в XVIII 8.3 (755a) *sāgāra* — «формально различающее» и *aṇāgāra* — «формально не различающее». Праkritский термин *āgāra* соответствует санскритскому *ākāra* — «форма» или «фигура». Таким образом, если принять *uvautta* в качестве «внимательного», то *sāgārovautta* должно было бы переводиться как «внимательный к оформленному», а *aṇāgārovautta* — «внимательный к бесформенному» (т.е. определенное и неопределенное познание/проявление сознания), соответствующее двум видам направленности сознания (*upayoga*) — знанию (*jñāna*) и видению (*darśana*).

¹⁷ Там же, с. 247.

¹⁸ Schubring W. The Doctrine of the Jainas. С. 171.

¹⁹ Deleu J. Op. cit. С. 285.

²⁰ Там же.

П.С. Джайни, следуя комментарию Сс Пуджъяпады на ТС Умасвати, суммирует классическое понимание теории *упайоги*. Он утверждает, что душа имеет три главных атрибута (*guṇa*): *caitanya*, *sukha* и *virya* (сознание, счастье и энергию)²¹. Среди этих трех свойств сознание является основной, определяющей характеристикой души. Посредством действия этого качества душа может быть знающей (*pramātr*) «то, что освещает как объекты, так и самое себя». *Upayoga* — направленность сознания (которую Джайни рассматривает как познание вообще) имеет два вида — *darśana* (восприятие, первое впечатление, или «чистое схватывание») и *jñāna* (схватывание деталей воспринимаемого)²².

Обращаясь к трактату Умасвати ТС, мы находим, что *upayoga* снова понимается как определяющая характеристика (*lakṣana*) духовной субстанции. Так, говорится в отношении души: «направленность сознания — характеристика [души]» (ТС 2.8).

В следующей сутре (ТС 2.9) уточняется, что направленность сознания бывает двух видов, подразделяющихся на восемь и четыре типа соответственно. Эти два вида, согласно Тб и комментарию Пуджъяпады, — *jñāna* (знание) и *darśana* (видение), т.е. оформленная и не-оформленная направленность сознания. Подчеркивая данный тезис, Пуджъяпада уточняет: «Знание — определено, видение — неопределено. Они проявляются в обычном состоянии последовательно, а у освободившегося от затемнения [кармы] — одновременно». Последнее утверждение относится к состоянию всеведения и проясняет то положение джайнской доктрины, согласно которому *упайога*, свободная от кармического влияния, одновременно проявляет совершенное знание и совершенное видение — природные, естественные характеристики духовной сущности.

В ТС (2.8) Умасвати, как мы видели, *upayoga* выступает в качестве того, что отделяет душу от не-души (*aḥiṇa*). В сутре же 2.1 автор трактата описывает природу души в терминах состояний сознания (*bhāva*), каковых он, в соответствии с традицией, насчитывает пять видов. Эти состояния сознания возникают по причине четырех видов, или условий, кармы плюс естественное для духовной субстанции состояние (*pariṇāmika-bhāva*), независимое от кармы: 1) *aupaśamika* — подавление карм; 2) *kṣāyika* — разрушение, 3) *miśra* — смешение первых двух, 4) *audāyika* — проявление карм, 5) *pariṇāmika* — изменение.

Мы уже видели в Бхс II.10с, что природа души (*jīva-bhāva*) проявляет себя через *upayoga*, которая, в свою очередь, раскрывается в пяти видах знания и т.д. Возникает вопрос — каким образом пять состояний сознания связаны с *упайогой*?

²¹ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. C. 104.

²² Там же, с. 223.

Возможно, наиболее ясное понимание теории *упайоги* предлагает П.С. Джайни, который утверждает, что в стандартной джайнской доктрине «анэканта» (многосторонности) все сущее (*sat*) рассматривается как состоящее из трех аспектов: субстанции (*dravya*), качества (*guṇa*) и модуса (*paryāya*). Субстанция, будучи субстратом (*āśraya*) многочисленных атрибутов (*guṇa*), постоянно претерпевает изменения (*pari-ṇāma*), когда принимает одни модусы (*paryāya*, или *bhāva*) и теряет другие²³. Примечательным в данном случае является употребление слова *bhāva* как синонима *paryāya*.

Относительно вышепоставленного вопроса можно утверждать, что сознание (*cetanā/caitanya*) является атрибутом субстанции *jīva*, а *upayoga* — применение или направленность этого атрибута в виде знания и видения. Определенные формы знания (такие как чувственное-логическое, всеведение и т.д., см. ниже) выступают в качестве модусов (*paryāya*), или состояний (*bhāva*), атрибута знания. Таким образом, различные виды знания — это состояния, или модусы, духовной субстанции. Иногда *bhāva* понимается в джайнской философской традиции как «активность сознания» или «состояние сознания», но необходимо помнить (в особенности для сравнения с западноевропейской традицией), что *bhāva* в данном контексте никогда не выступает атрибутом ума-интеллекта (*manas*), но используется только как характеристика к направленности сознания — *упайоги*. (ТС 2.11 обращает внимание, что бывают души, наделенные разумом и не наделенные им, тогда как *упайога* — атрибут всех без исключения душ.)

Итак, различные *bhāva* рассматриваются в джайнской философской традиции как модусы, или формы проявления *упайоги*. Таковых проявлений насчитывается

восемь видов знания:

и четыре вида видения:

- 1) чувственно-логическое (*matijñāna*)
- 2) из писаний (*śrutijñāna*)
- 3) ясновидение (*avadhijñāna*)
- 4) телепатия (*manaḥ paryayañāna*)
- 5) всеведение (*kevalajñāna*)
- 6) ложное чувственно-логическое (*matyajñāna*)
- 7) ложное из писаний (*śrutyajñāna*)
- 8) ложное ясновидение (*vibhaṅgajñāna*)

- 1) визуальное видение (*caḥsurdarśana*)
- 2) невизуальное видение (*acacṣurdarśana*)
- 3) ясновидение (*avadhidarśana*)
- 4) совершенное видение (*kevaladarśana*)

²³ Там же, с. 90–91.

Иногда данный список в литературе фигурирует без совершенных знания и видения (например, ТС 2.5), поскольку они, строго говоря, понимаются не как два особых типа знания и видения, но как основания всех остальных видов — собственно чистое знание и чистое видение, не подверженные кармическому действию и влиянию.

Сходным же образом трактуется и *pariṇāmika-bhāva*, которая не является состоянием или модификацией сознания в собственном смысле этого слова, но выступает в качестве естественного состояния природы души, когда последняя свободна от кармических состояний. Если выразить данное утверждение в терминах классической джайнской доктрины кармы — различные состояния сознания (*bhāva*) у души продуцируются кармаами. Эти пять видов состояний возможны в душе постольку, поскольку духовная субстанция «может проявлять их одновременно в большем или меньшем количестве»²⁴. Эти пять состояний души затем подразделяются на 53 возможных состояния, среди которых — различные виды *упайоги*, в том числе и восемь вышеперечисленных видов знания. Количество видов *упайоги*, которая является необходимым атрибутом духовной субстанции (и, следовательно, сущностно неустранима), различно у различных существ, в зависимости от уровня затемненности природного всеведения. Иначе говоря, все 53 типа состояний относятся только к душе, связанной кармой и пребывающей в сансарном существовании. Комментарий «Таттва-дипика» Амритагандры Сури (IX–X вв.) на ПВС 2.35 поясняет, что *упайога* является модификацией, или изменением (*pariṇāma*), души, которая имеет форму существования субстанции. Индийский историк философии М. Мишра, следуя традиции, также называет *упайогу* модификацией сознания²⁵.

В завершение темы состояний сознания следует отметить, что Кундакунда в своей наиболее ортодоксальной работе ПС уравнивает состояния сознания со страстями (*kaṣāya*), и эти состояния сознания играют в ПС (154) такую же роль, какую играет *упайога* в ПВС того же Кундакунды:

*jaṁ suhamasuhamudīṇṇaṁ bhāvaṁ ratta karodi jati appā |
so teṇa havadi baṇḍho poggalakammaṇa viviheṇa || 154 ||*

«Если атман создает состояние сознания, ограниченное благим или не-благим возбуждением, то он тем самым связывается разнообразной кармической материей».

²⁴ Glasenapp von H. Jainism. — Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. Delhi, 1999. С. 40.

²⁵ Mishra M.U. History of Indian Philosophy. Vol. 1. Allahabad, 1957. С. 305.

И далее (ПС 155) Кундакунда продолжает:

*jogaṇimittam gahaṇam joga maṇavayaṇakāyasaṃbhūdo |
bhāvaṇimitto baṃdho bhāvo radirāgadosmohajudo || 155 ||*

«Причина деятельности — восприятие, деятельность происходит посредством ума, речи, тела. Причина состояний сознания — связанность. Состояние сознания сопряжено с наслаждением, возделением, отвращением, заблуждением».

Другими словами, деятельность (*joga*, скр. *yoga*) выступает причиной притока кармической материи, и благие и не-благие состояния сознания, вызываемые страстями, являются своего рода «инструментами» кармы, связывающей душу.

3.2.3. Сознание по тексту ПВС

По мнению одного из исследователей раннеджайнской философской традиции У.Дж. Джонсона, «доктрина *упайога* не появляется в своей форме в зафиксированных письменных источниках ранее Кундакунды»²⁶. Комментаторы часто отмечают эту специфическую особенность, или уникальность, взглядов Кундакунды по данному вопросу²⁷.

Собственно учение об *упайоге* излагается в ПВС только в первых двух частях. Последняя, третья часть лишь мимоходом затрагивает проблему сознания. Согласно Кундакунде, *упайога*, состоящая из знания и видения, является сущностью атмана, духовной субстанции. Различие между первым и вторым видами направленности сознания Кундакунда усматривает в том, что знание направлено на объекты внешнего мира, тогда как видение — только на сам познающий атман и, следовательно, не относится к восприятию внешних объектов. Таким образом, Кундакунда отчасти повторяет ход мысли, который был зафиксирован в шветамбарском каноне.

Трактовка Кундакунды видения и знания не удержится в последующей джайнской традиции. Такие философы, как Вирасена, Немичандра и Брахмадева, выдвинули иное толкование двух видов познания. По мнению Вирасены, знание — это то, что понимает внешние объекты в общем и частном, а то, что схватывает внутреннюю сущность природы, — видение. Знание в его интерпретации всегда направлено вовне, тогда как видение — это обращенность вовнутрь. Брахмадева близок в своих воззрениях к позиции Вирасены. Согласно его взгля-

²⁶ Johnson W.J. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to *Umāsvāti* and *Kundakunda*. С. 111.

²⁷ Tatia N. Studies in Jaina Philosophy. Ahmedabad, 1951. С. 74.

дам, видение относится к самопознанию, к знанию души, а знание — к не-душе. Немичандра же полагает, что знание — это детальное познание истинной природы души и не-души, а видение — общее схватывание чего-либо. Общепринятую джайнскую трактовку этой проблемы сформулируют Умасвати, Сиддхасена Ганин и Пуджьяпада, в соответствии со взглядами которых видение — это нерасчлененное общее восприятие объекта, а знание — схватывание предмета или явления со всеми его специфическими характеристиками и особенностями²⁸. Новация же самого Кундакунды заключалась в трактовке направленности сознания в двух видах благой и не-благой:

*appā uvaogappā uvaogo ṇāṇadaṃsaṇaṃ bhaṇido |
so vi suho asuho vā uvaogo appago havadi || 2.63 ||*

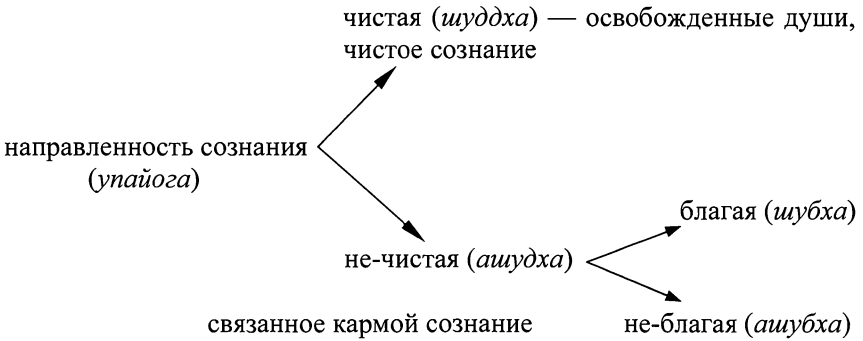
«Говорится, что сам атман — направленность сознания, направленность сознания — знание и видение. Направленность сознания атмана бывает благой или не-благой» (ПВС 2.63).

В доктрине направленности сознания, как она представлена в ПВС (см. 1.69; 2.64–67 и др.), можно выделить такие виды направленности сознания: чистая (*śuddha*) *упайога* и не-чистая (*aśuddha*). Последняя, в свою очередь, рассматривается в качестве благой (*śubha*) и не-благой (*aśubha*). Благой направленность сознания характеризует освобожденные души и, соответственно, состояние сознания, свободное от влияния кармы, тогда как не-благой относится к душам, связанным кармой и пребывающим в сансаре. Чистая направленность сознания, своего рода познавательный и «сотериологический идеал» (по выражению У.Дж. Джонсона), рассматривается как состояние, достижимое для наиболее ревностно практикующих особую психофизическую технику аскезы джайнских адептов, в первую очередь монахов. Эта аскетическая практика ориентирована на сугубый контроль внутренних психических процессов. Второй вид направленности сознания (т.е. нечистая) возможен и доступен для подавляющего большинства (как монахов, так и мирян), идущего по Пути Освобождения. Существует, однако, определенная градация в «качестве» связанности подобного рода состояния для различных групп аскетов-монахов и мирян.

Таким образом, направленность сознания выступает одновременно в качестве инструмента и характерного состояния сознания, которое определяется степенью подверженности кармическому влиянию и, даже более того, социальным статусом. Обобщить представление об *упайоге* в ПВС Кундакунды можно следующим образом:

²⁸ Подробнее о различных трактовках видения и знания в джайнской философии см.: Mehta M.L. *Jaina Philosophy*. Varanasi, 1971. С. 87; Warren H. *Jainism*. Madras, 1912. С. 29; Singh R.J. *The Jaina Concept of Omniscience*. Ahmedabad, 1974. P. 61–62.

Схема



Хотя издатель и переводчик ПВС на английский язык А.Н. Упадхье обращает внимание на то обстоятельство, что *унайюга* — «очень мобильный термин, форма значения которого несколько меняется в зависимости от контекста»²⁹, тем не менее в трактатах *Corpus Cundacundae* сфера применения данного понятия четко очерчена, и при чтении текстов не возникает никаких неясностей относительно его трактовки.

Амритаचандра в своем комментарии на гатху 2.63 игнорирует пропуск Кундакундой чистой направленности сознания и приводит стандартное общеджайнское (к тому времени) деление *унайюги* на чистую и не-чистую и уточняет, что чистая свободна от страстей (*niruparāga*), а не-чистая определяется страстями (*soparāga*). Не-благая направленность сознания соотносится с двойственной природой привязанности, которая принимает форму чистоты (*viśuddhi*) или омрачения (*saṃkleśa*).

В контексте ПВС в целом и следующей гатхи в частности это «расширение» понятия *upayoga* Амритачандры выглядит вполне обоснованным. Однако, взятая изолированно, гатха 2.63 может рассматриваться как ключ ко всей доктрине *унайюги* у Кундакунды. Выше уже было отмечено, что трактовка джайнским учителем направленности сознания представляет, возможно, наиболее раннюю формулировку ставшей впоследствии общеджайнской теории сознания. Именно таким пониманием сознания должны были руководствоваться джайнские адепты, как монахи, так и миряне, идущие Путем Освобождения. И разделение *унайюги* на два вида, благой и не-благой, служило инструментом, средством подобного рода духовного совершенствования и достижения изначальной чистоты сознания.

²⁹ Index to *Kundakunda. Pravacanasūtra*. Ed. by Upadhye. Bombay, 1935.

Вкратце под кармическим покрывалом, характеризующим сансарное существование духовной субстанции, теория сознания сформулирована для ограниченной и непостоянной иерархии целей и наград, измеряемых аккумулированными заслугами и пороками (*puṇya* и *pāpa* соответственно), которые соотносятся с различными типами сознания (благое и не-благое). Для аскетов-шраманов, однако, чей идеал — полное освобождение от кармической связанности, и тем самым от нового рождения, сознание, направленное на мир, в лучшем случае потенциально опасное несоответствие. Благие религиозные заслуги, добродетели, и не-благие пороки равно связывают сознание аскета, чья задача — вообще остановить всякую активность (инструмент кармы), включая даже ментальную.

Такое понимание вырастает из того обстоятельства, что чистой направленности сознания (когда она четко прописывается как сознание подлинных аскетов и выстраивается в целостную теорию сознания в джайнской философии) противопоставляется ее «негативный» вариант — не-чистая направленность сознания, понимаемая в качестве отсутствия чистоты в сознании. Как пишет А.Н. Упадхье, чистая направленность сознания «не является чем-то позитивным и духовным, но есть только невосприимчивость к двум другим *упайогам*», благой и не-благой, и «*упайог*, проявляемых душой, связанные с кармической материей»³⁰. Иными словами, чистая направленность сознания характеризует собственное природное состояние сознания души как таковой, свободной от кармического влияния. Это утверждение подразумевается в гатке ПВС 2.64, хотя здесь и не дается никакого технического определения:

uvaogo jādī hi suho puṇṇaṃ jivassa saṃcayaṃ jādī |
asuho vā tadha pāvaṃ tesimabhāve ṇa cayamatthi || 2.64 ||

«Если направленность сознания благая, тогда происходит накопление добродетели, если же не-благая — порока, [если] нет этих двух — нет накопления».

В данной гатке ничего не говорится о состоянии, полностью свободном от кармы; утверждается лишь, что в отсутствие как благой, так и не-благой направленности сознания нет дальнейшего накопления кармической материи. Тем не менее вполне логичным будет вывести из этого положения существование некоего высшего состояния сознания, чистой *упайоги*, характеризующего сознание аскетов-шраманов. Технически это должно быть не направленностью, или применением

³⁰ См.: Introduction of A.N. Upadhye to *Pravacanasāra*. — *Kundakunda. Pravacanasāra*. Ed. by Upadhye. Bombay, 1935. C. LXXIII.

сознания в собственном смысле слова, а чистым сознанием как таковым, или *pariṇāmika-bhāva* в терминологии ТС Умасвати, в котором душа демонстрирует всеведение (*kevalajñāna*).

Таким образом, теоретически не должно быть различия в поведении аскетов, поскольку нет ничего дополнительного, что им следовало бы практиковать для достижения необходимого состояния, ведь они должны постоянно избегать притока новой кармической материи и стремиться к уничтожению уже накопленной, «старой». Однако то обстоятельство, что средства связанности для мирян (благая и не-благая направленность сознания) воспринимаются как внутренние — скорее в качестве определенных состояний сознания, чем неких деяний, — означает, что любое оправданное и логически обоснованное развитие доктрины сознания будет совершаться в терминах опять-таки внутренних состояний, а не внешнего поведения. И эта тенденция была воспринята, вне всякого сомнения, благодаря данному обстоятельству к тому времени, когда она получила свое дальнейшее развитие; кармическая связанность для аскетов стала рассматриваться преимущественно с точки зрения внутреннего отношения, или страстей.

Несмотря на то что технически чистая направленность сознания понимается в качестве отсутствия чего бы то ни было — это ни предмет, ни состояние, к обретению которого следовало бы стремиться, и теоретически ее четкое формулирование должно было бы привести к стиранию каких бы то ни было различий в поведении шраманов, на практике она начинает восприниматься в позитивном ключе. Чистая *upaṇyoga* становится тем, что может быть обретено и достигнуто. И даже более того, ее внутренняя, психическая природа рассматривается и одновременно среди методов обретения состояния освобождения от кармической зависимости. Таким образом, в ПВС проявление знания (*jñāna*) природы духовной субстанции (ее сущностной чистоты) и реализация этой природы души как таковой посредством медитации рассматриваются как квинтэссенция аскетической жизни шраманов.

Полное выражение доктрины *upaṇyogi* впервые формулируется в ПВС:

*jīvo pariṇamadi jadā suheṇa asuheṇa vā suho asuho |
suddheṇa tadā suddho havadi hi pariṇāmasabbhāvo || 1.9||*

«Душа становится благой или не-благой в соответствии с благой [или] не-благой [активностью], а состояние сознания становится чистым в соответствии с чистой [активностью]» (ПВС 1.9).

Согласно этой гатхе, душа изменяет сама себя посредством трех различных состояний сознания: благого (*śubha*), не-благого (*aśubha*) и чистого (*śuddha*). Сами состояния понимаются как различные уровни

сознательной активности. Таким образом, в соответствии с подобной интерпретацией душа не является чем-то отличным от своих собственных модификаций (*pariṇāma*). Так, по замечанию Амритаचандры в «Таттва-дипике», когда атман изменяет самого себя посредством состояний (*bhāva*) благой и не-благой страсти (*rāga*), т.е. вожделения и отвращения, принимая изменения своей собственной природы (*svabhāva*), то он сам становится благом и не-благом, подобно тому как кристалл изменяет свой цвет в соседстве с красными объектами. Подобным же образом атман изменяет себя посредством чистого состояния сознания, становясь чистым, словно кристалл в своем природном, естественном виде.

3.3. Механизм возникновения связанности у души

3.3.1. Связанность в ПВС

Наиболее важные пассажи для понимания того, каким образом у духовной субстанции появляется зависимость от кармической материи, содержатся во второй части трактата (2.77–2.97). Гатха 2.81 ставит вопрос: как может связывать карма атман, отличный от материи? Этот вопрос является принципиальным и одновременно наиболее трудным для всей джайнской (не только дигамбарской и тем более для Кундакунды) философии. Для того чтобы понять важность и значимость поставленной проблемы, следует обратиться к аргументу, который выдвигает автор ПВС в 2.77, где говорится, что сочетания атомов (*khaṇḍa*, скр. *skandha*), принимающие состояние кармы, «кармовость» (*kamma-bhāva*, скр. *karmatva*), вызывают определенные изменения в душе, но сама душа³¹. Таким образом, создание или возникновение кармической связанности определяется здесь как изменение, или трансформация, материальных частиц посредством «контакта» с изменениями души. Понятно, что определенные изменения души играют в этом процессе взаимодействия существенную роль, но в данном случае они не акцентируются автором ПВС. Материя трансформируется в карму, которая формирует различные тела души, связывающие ее в различных воплощениях. Однако комментарий подчеркивает, что душа, будучи нематериальной, не может и, следовательно, не должна отождествляться с любым из этих тел. Характеристики самой души таковы:

³¹ *na pudgalapiṇḍānāṁ karmatvakartā puruṣo 'sti.*

***arasamarūvamagaṇḍhaṃ avvattaṃ cedaṇṇaḡuṇasamaddaṃ |
jāṇa alimḡaggahaṇaṃ jīvaṃaṇiḡḡhasaṇḡhāṇaṃ || 2.80 ||***

«Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, не воспринимаема с помощью внешних признаков, имеет атрибут сознания, неопределенную форму» (ПВС 2.80).

Это описание духовной субстанции в ее несвязанном, или чистом, состоянии. В связи с этим Б.К. Матилал обращает внимание на то обстоятельство, что двойственная классификация Кундакунды «не имеет прямой связи с обычными семью точками зрения джайнов, но соотносится с... делением на два уровня истины в буддизме мадхьямаки или же подобным делением школы Шанкары в адвайта-веданте»³². Однако в отношении вышецитированной гатхи возникает вопрос: почему Кундакунда говорит о том, что душа имеет неопределенную форму (*niddiḡḡhasaṇḡḡhāṇaṃ*, скр. *nirdiḡḡhasamsthāṇaṃ*), если, согласно джайнским представлениям, душа имеет форму занимаемого тела (т.н. постулат *dehamūtra* «соразмерности души занимаемому телу»)? Термин, который использует здесь дигамбарский автор (*saṇḡḡḡhāṇa*, скр. *samsthāṇa*), встречается в ТС 8.11. для определения формы, или фигуры тела.

3.3.2. Взаимодействие души и кармы: подход СС

То, как описывается связанность в другом трактате из Corpus Cunda-cundae, СС, по сути сходно с ПВС, и проблемы, которые пытается решить автор, те же. Первый вопрос, который интересовал нас при анализе ПВС и ПС, — как возможно появление нечистоты в изначально чистой субстанции — приобретает несколько иной ракурс — как возможно ограничение чистой всезнающей природы души? В данном контексте в СС мы находим два возможных варианта ответа на этот вопрос. Один из них состоит в опровержении «учения о двух действиях» (*dokiriḡyāvāda*, скр. *dvikriḡyāvāda*), которое утверждает, что одна причина может вызывать два следствия (применительно к нашей проблеме это означает, что душа может быть создателем и состояний сознания, и кармической материи). Это проясняется в рамках «теории двух точек зрения»:

***ṇicchayaṇassa evaṃ ādā appāṇameva hi karodī |
vedayadī taṃ ceva jāṇa attā du attāṇaṃ || 89 ||***

³² Matilal B.K. Central Philosophy of Jainism (Anekanta Vada). L.D. Series 79. Ahmedabad, 1981. С. 43.

«С подлинной точки зрения атман создает свои собственные состояния сознания. Далее, знай, что атман познаёт только атман. С обыденной точки зрения атман создает кармическую материю многих видов. И далее, именно он знает кармическую материю многих видов» (СС 89–90).

Затем автор обращает внимание на то, что если душа является создательницей кармической материи, то, следовательно, она и наслаждается результатами своих деяний. И заканчивается этот пассаж известным джайнским аргументом: если душа является действующей причиной материи, трансформируемой в карму, то и материя выступает как инструментальная причина трансформаций души. Ни душа, ни карма не вызывают изменения атрибутов друг друга — изменяются лишь модусы того и другого. Поэтому говорится, что атман — создатель (*kattā*, скр. *kartā*), т.е. материальная причина своих собственных изменений через состояния сознания, но он не является материальной причиной каких бы то ни было изменений кармы. Однако если кто-то задастся вопросом: что в действительности выступает реальной причиной связанности, то ответ на него в самом общем виде будет звучать следующим образом: отождествление души с не-душой из-за незнания их подлинных отношений. Правда, в этом случае может возникнуть другой вопрос: какова причина такого невежества? Ответ джайнского учения таков — невежество возникает из-за кармы (через состояния сознания).

Итак, цепь причинности выстраивается в следующем виде: приток кармической материи вызывает неведение, неведение продуцирует ложные состояния сознания, которые, в свою очередь, вызывают новый поток кармы и т.д. *ad infinitum*. Мы не можем согласиться с утверждением индийского ученого С. Дасгупты, который полагает, что сначала происходят психические изменения в душе, а затем туда втекает кармическая материя³³. Анализ текстов Кундакунды убедительно показывает, что кармическое вещество обуславливает психические изменения, а не наоборот³⁴. Чтобы прояснить соотношение двух видов кармы в последующей джайнской литературе, проводится такая аналогия для пояснения взаимодействий двух типов кармы: существование идеи изготавливаемого горшка в уме гончара есть психическая

³³ Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1969. С. 191.

³⁴ На этой же позиции стоит и авторитетный исследователь джайнизма М.Л. Мехта. См.: Mehta M.L. Outlines of Karma in Jainism. Bangalore, 1954. С. 3; *id.* Jaina Psychology. Amritsar, 1957. С. 15.

карма, тогда как материальное бытие готового сосуда — физическая. Горшечник — прямая причина психической кармы, а эта, в свою очередь, выступает причиной физической кармы. Следовательно, горшечник, имеющий идею горшка, в действительности — субъект психической кармы, но на практике он носитель кармы физической, т.е. актуально воспринимаемого горшка.

Подобным способом джайнские философы, в том числе и Кундакунда, стараются обосновать тезис, гласящий, что карма ни абсолютно идентична материи, ни полностью отлична от нее. Таким образом, они используют джайнское положение «тождество-в-различии»: материальное и духовное тесно взаимосвязаны, так как находятся в отношениях не противоположности, а взаимодополнения.

Вторая стратегия объяснения связи души и кармы, представленная в СС, заключается в утверждении нереальности материи и нереальности связанности кармой, подобно тому как это имеет место в ПВС. Из этого тезиса вытекают два следствия: во-первых, душа по своей природе не включается в замкнутый круг рождений и смертей, поскольку это самопорождающая и самовоспроизводимая цепь заблуждений и иллюзий: заблуждение порождает ложные состояния, которые, в свою очередь, продуцируют карму, вызывающую еще большее невежество, — и так до бесконечности. Таким образом, душа реально не связана; это всего лишь страдание от заблуждения связывает ее. Во-вторых, связь (пусть даже призрачная) кармы и души мгновенно разрушается, как только осознано, что связывающее незнание — это заблуждение относительно истинных отношений (а точнее, полного отсутствия таковых) между ними. Иначе говоря, раз связанность — это всего лишь ошибка или иллюзия сознания, карма теряет свою силу в качестве фактора, объясняющего что бы то ни было в цепи причин и следствий. Мы не можем не только ссылаться на карму как на прямую причину связанности, но даже не вправе «использовать» ее в качестве следствия заблуждения в контактах души и не-души, так как только сознание, мысль как таковая может быть реальной.

Итак, в силу подобных теоретических выкладок сотериологический аспект безвозвратно элиминируется из сферы практики освобождения в качестве связывающего и освобождающего фактора по отношению к внутренним состояниям сознания, т.е. невежеству и знанию. И тем самым учение о карме становится неуместным и логически необидительным. Следствия, необходимо вытекающие из рассуждений Кундакунды, выводят дигамбарского учителя за пределы джайнской ортодоксии: поскольку карма не важна, то, *что* делается или не делается в мире (аскетами или обычными людьми), также не важно. Единственно важно знание само по себе, внутренняя самореализация духовной субстанции.

3.4. Джайнский мистицизм и учение о трех атманах в *Corpus Cundacundae*

3.4.1. *Corpus Cundacundae* и мистическая традиция джайнизма

Кундакунда в истории джайнской философско-религиозной традиции считается одним из первых (если вообще не самым первым) авторов, чьи произведения выражают мистическую сторону джайнизма³⁵. О мистической направленности некоторых трактатов, входящих в *Corpus Cundacundae* (как правило, речь шла о СС), писали А.Н. Упадхье, М.Л. Мехта³⁶ и П. Дундас³⁷. Однако наибольшее внимание этой теме уделил К.Ч. Согани, посвятивший данному вопросу статью «Джайнский мистицизм»³⁸. В ней он приводит термины, которые, с его точки зрения, обозначают «мистицизм» в джайнизме: *śuddhopayoga* (чистая направленность сознания)³⁹, *arhat* (архат/«достойный [освобождения]»), *siddha* (сиддха/«достигший [освобождения]»), *paṇḍita-paṇḍita maraṇa* (очень благочестивая смерть), *paramātmā* (высший атман), *svasamaya* (своя самость/собственное учение), *parāḍṛṣṭi* (превосходящее видение), *sāmarthyā-yoga* (самонацеленная йога), *ahiṃsā* (не-насилие), *ātmasamāhita* (сосредоточение на атмане), *sambodhi* (пробуждение/просветление), *samatva* (самотождественность)⁴⁰ и т.д. Вышеприведенные понятия взяты автором статьи из самой джайнской литературы, в том числе из ПВС, «Моккха-пахуды», СС и т.д. К.Ч. Согани отмечает, что «все эти выражения передают одно и то же значение реализации трансцендентальной самости»⁴¹. Далее автор статьи дает определение понятию «мистицизм»: «Мистицизм состоит в обретении состояния архата или сиддхи посредством *Samyagdarśana* (духовного пробуждения), *Samyagjñāna* (истинного знания) и *Samyakcāritra* (этико-духовного поведения) после уничтожения *Mithyādarśana* (духовного заблуждения), *Mithyājñāna* (ложного знания) и *Mithyācāritra* (пре-

³⁵ Dundas P. The Jainas. L.–N.Y.: Routledge, 1992 (2nd ed. 2000). С. 76, 91–94.

³⁶ Небольшая его статья под названием “Fundamentals of Jaina Mysticism” вошла в: Encyclopaedia of Jainism in 30 vols. Ed. by N.K. Singh. Delhi: Indo-European Jain Research Foundation and Anmol Publications PVT LTD, 2001. Vol. 9. С. 2362–2366.

³⁷ Upadhye A.N. Introduction to *Pravacanasāra*; Dundas P. The Jainas. С. 76.

³⁸ Sogani K.Ch. Jaina Mysticism and other Essays. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 2002. С. 1–13. Эта же статья без изменений была воспроизведена в: Encyclopaedia of Jainism in 30 vols. Ed. by N.K. Singh. Vol. 12. С. 3304–3315.

³⁹ Перевод санскритских терминов в скобках мой.

⁴⁰ Sogani K.Ch. Op. cit. С. 1. Те же самые слова приводит и М.Л. Мехта. См. выше, сноска 35.

⁴¹ Sogani K.Ch. Op. cit.

вратного поведения)»⁴². Иными словами, К.Ч. Сोगани под мистицизмом понимает то, что в самой джайнской традиции называется «Путем Освобождения», т.е., по сути, все учение тиртханкаров вкупе с практической реализацией во всей его полноте. Примечательно, что для обоснования своей трактовки джайнского мистицизма индийский исследователь обращается к Кундакунде как наиболее раннему автору, в чьих произведениях мистическая тенденция представлена особенно ярко и убедительно. К.Ч. Сोगани цитирует гатхи 4 и 7 «Моккха-пахуды», где (в его переводе с пракрита на английский) говорится, что «мистицизм состоит в реализации *Paramātman* (трансцендентальной самости) через *Antarātman* (внутреннюю самость) после отказа от *Bahirātman* (внешней самости)»⁴³. Однако если обратиться непосредственно к самому пракритскому тексту оригинала, то станет очевидно, что Согани просто «вкладывает» свою идею мистицизма в «Моккха-пахуду», где нет ни одного слова, которое можно было бы перевести как «мистицизм»:

tipayāro appā paramaṁtarabāhiro 'hu dehiṇaṁ |
tattha paro jhāijjai aṁtovāṇa caivi bahirappā || 4 ||

«Атман бывает трех видов: высший, внутренний и внешний, полностью телесный. Так, высший созерцается в форме внутреннего. Оставь внешний атман».

И далее:

āruhavi aṁtarappā bahirappā chaṁḍiūṇa tivihēṇa |
jhāijjai paramappā uvaiṭṭhaṁ jīṇavarimḍehim || 7 ||

«Погрузившись во внутренний атман и отказавшись трояким способом от внешнего атмана, созерцай высший атман, [как] предписано избранными джинами».

Если же говорить о «технической» стороне мистического направления в джайнизме, то, по Согани, весь джайнский мистицизм полностью укладывается в учение о 14 ступенях совершенствования (*gunasthāna*). Таким образом, в интерпретации индийского исследователя мистицизм теряет свои специфические черты и растворяется в обычной религиозной аскетической практике и соблюдении всех предписанных традицией правил морали, заповедей и ритуалов. При таком подходе любой адепт, вставший на Путь Освобождения и более или менее успешно продвигающийся по нему, ex definitio будет являться

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 1–2.

мистиком. Всякий джайн, серьезно относящийся к делу освобождения своей души, читающий популярные душеспасительные брошюры (и не только, если, конечно, хватает знаний и образования), совершающий пуджу перед образами тиртханкаров и подающий подаяние джайнским монахам, уже может считаться мистагогом. Границы между обычным последователем учения, сознательно следующим ритуально-обрядовой стороне учения, и подлинным мистиком, реализующим природу собственного атмана, исчезают. И «джайнский мистицизм» (если принять существование такого феномена) поглощается понятием «джайнизм» вообще.

Статья К.Ч. Согани, несмотря на указанные неточности и логические неувязки, тем не менее ставит проблему, которая до сих пор не получила должного освещения в исследованиях по джайнизму: что представляет собой мистическое направление в джайнизме и существует ли в джайнизме мистицизм⁴⁴? Прежде чем попытаться описать феномен мистицизма в джайнской традиции, необходимо определить, что понимается под термином «мистицизм». В своих выкладках мы будем исходить из описанных Э. Андерхилл в ее работе «Мистицизм»⁴⁵ характерных черт данного феномена, каковых она выделяет четыре: «1) мистицизм отличается активным, а не пассивным характером, это органичный процесс, которым занято все Я, а не то, о чем интеллект имеет мнение; 2) цели мистика полностью трансцендентальные и духовные. Он ни в коей мере не имеет намерения добавлять, исследовать или улучшать что бы то ни было в видимой вселенной. Хотя он и не пренебрегает обязанностями перед многими... его сердце всегда направлено к неизменному Одному; 3) это Одно для мистика представляет не только Реальность всего что есть, но живой и личностный Объект Любви и никогда — объект исследования; 4) живое единение с Одним — конечная цель мистика — есть определенное состояние, или форма, улучшенной жизни. Его нельзя достигнуть ни путем интеллектуального осознания его благ, ни путем острейшего эмоционального стремления... Необходим трудный психологический духовный процесс — так называемый Мистический Путь, — влекущий за собой полную перестройку личности и освобождение новой или,

⁴⁴ Помимо К.Ч. Согани к проблеме джайнского мистицизма (на примере трактата на языке апабхрамша Йогинду (VI в.) «Параматма-пракаша») обращалась К. Кайя. См. ее статью «Mysticism and Mystic Experience in *Yogindu's Poem Paramātmaprakāśa*» в: Jainism and Early Buddhism. Essays in Honour of P. Jaini. Ed. by Ol. Qvarnstrom. California: Asian Humanities Press, 2003. С. 113–128. Однако статья французской исследовательницы посвящена лишь особенностям исследуемого ею сочинения и не ставит проблему феномена джайнского мистицизма как особого явления.

⁴⁵ Впервые книга вышла на английском языке в 1910 г., с тех пор неоднократно переиздавалась. На русском языке она была опубликована в 2000 г.

скорее, скрытой формы сознания, приводящей Я в состояние, иногда неточно называемое „экстазом“, но которое лучше именовать Состоянием Единения»⁴⁶. Согласно идее Э. Андерхилл, мистический опыт описывается при помощи трех групп символов: А) символы Пути/мистический поиск, В) символы любовного союза и близости/Бракосочетание Души и С) внутреннее превращение, духовная трансформация/«Великий Труд» Духовных Алхимиков⁴⁷. Эти три класса предложенных Андерхилл символических образов отвечают трем основным устремлениям человеческого Я, удовлетворить которые может только мистическая истина. «Первое — стремление, которое делает человека странником и скитальцем. Это страстное стремление оставить свой обыденный мир ради поиска утраченного дома, „земли обетованной“... Второе — влечение сердца к сердцу, души к своему супругу, возлюбленному. Третье — страстное желание чистоты и совершенства, которое превращает человека в аскета и в конечном итоге в святого»⁴⁸.

При рассмотрении в контексте предложенного Э. Андерхилл подхода к описанию мистического опыта джайнской религиозной традиции необходимо учитывать ряд особенностей онтологии и этики джайнизма. Во-первых, джайнизм не признает существование Бога — Творца, Демиурга, Промыслителя, Отца и Источника всего сущего, а следовательно, не может в силу доктринальных особенностей провозглашать идею соединения с Объектом Любви (в терминах Андерхилл) как конечную цель мистического переживания. В этой системе мировидения и мировосприятия соединиться попросту не с кем. Главной и самоценной духовной сущностью является вечная, безначальная, никем не сотворенная индивидуальная душа, атман. Помимо множества индивидуальных душ, с точки зрения последователей тиртханкаров, никаких других духовных субстанций, отличных от атмана (Брахман, Пуруша, Ишвара, Бог, Абсолютная Идея и т.п.), не существует. Именно поэтому иногда джайнизм именуют «атеистической» системой. Однако джайнизм, не признавая существования одного, единого Бога, тем не менее признает наличие множества богов. Божества (*deva*) представляют собой определенный класс душ, накопивших в прежних своих воплощениях благу карму (*puṇya*) и тем самым заслуживших соответствующую награду — пребывание в теле бога и связанные с «божественным» статусом наслаждения. Божества различаются между собой формами, временем жизни (которое хотя и невообразимо долгое, но все же ограниченное) и видами вкушаемых благ-

⁴⁶ Андерхилл Э. Мистицизм. Киев: София, 2000. Гл. IV «Характерные черты мистицизма».

⁴⁷ Там же. Гл. VI «Мистицизм и символизм».

⁴⁸ Там же.

наслаждений. Таким образом, боги в джайнской традиции мыслятся как существа, пребывающие в мире сансары и подчиненные закону кармы, так же как и обитатели ада, животные, люди и т.д. Стать богом, конечно, весьма неплохо (уж во всяком случае предпочтительнее, чем червячком), но обретение божественного статуса не является главной сотериологической целью для последователя тиртханкаров. Задача всякой души (по сути, только человеческой⁴⁹) — выйти за пределы сансарного круга, стать сиддхой.

Во-вторых, сама идея Любви, страстного стремления к чему бы то ни было (даже вполне достойному и душеспасительному) как одна из высших жизненных ценностей в джайнской системе рассматривалась бы как крайне сомнительная, поскольку, с точки зрения учения Махавиры и его последователей, любовь, так же как и ненависть, является причиной связанности души кармической материей и в силу этого считается источником сансарного круговращения. Для достижения освобождения от уз кармы необходимо отрешиться не только от ненависти, но и от любви. Джайнизм, пожалуй, единственная и в этом смысле уникальная в истории человечества религиозная система, которая не только не предполагает поклонения и любви к основателю (основателям) учения — тиртханкарам — и самой джайнской Дхарме, но, наоборот, призывает отказаться (в идеале, конечно, а не в реальной религиозной практике)⁵⁰ от всяких чувств, благих и не-благих, в отношении того и другого.

С учетом этих поправок такие выделенные Э. Андерхилл черты мистицизма, как активность, духовная направленность внутреннего

⁴⁹ Выход за пределы сансары возможен только для человека, так как только человек может практиковать аскезу (*tapas*) — главное средство освобождения от кармических пут. Боги же «обречены» на наслаждения. Тем более невозможно достичь освобождения для животных и обитателей ада, души которых также отбывают срок своего кармического наказания и не могут его уменьшить.

⁵⁰ Со временем в джайнизме (особенно ярко это проявилось на современном этапе, когда многие последователи Махавиры стремятся придать джайнизму более гуманистический и универсальный характер и предложить его в качестве духовно-религиозной альтернативы дискредитировавшим себя, с их точки зрения, по ходу истории монотеистическим системам) сложилась занятная ситуация, при которой вступают в противоречие жесткие доктринальные установки (вроде указанного выше требования отказа от любви и поклонения тиртханкарам) и обыденная религиозная практика, для которой характерна вся совокупность ритуалов, обрядов, молений и поклонения с сопутствующими им религиозными чувствами верующих. Несмотря на то, что даже простые, не искушенные в тонкостях джайнской философии последователи знают о том, что сиддхи абсолютно глухи к их молениям и прошениям (ибо не имеют никакой связи с сансарным миром) и бессмысленно взывать к ним о помощи, тем не менее они обращаются к тиртханкарам (и их статуям) с восхваляющими песнопениями, совершают пуджу. Вокруг наиболее почитаемых фигур складывается разветвленный культ почитания с сопутствующими божествами, праздниками и т.п.

поиска, стремление к переживанию живого личностного опыта и трансформация личности, в результате этого опыта полностью вписались в джайнскую традицию, точнее, в описание процесса самореализации природы собственного атмана. Символические образы, при помощи которых описывается опыт мистиков, могут экстраполироваться на Путь Освобождения души. Однако среди этих символов наиболее подходящими для описания собственно джайнского духовного опыта является третья группа, связанная с идеями трансформации, преобразования («Великого Духовного Труда» алхимиков). Первоначально представляется, что идею джайнского мистицизма наиболее точно отражают символы Пути (вторая группа в классификации Э. Андерхилл), поскольку в текстах джайнских авторов речь идет о Пути Освобождения (*mokṣamārga*), часто употребляется слово «путь/дорога» (*mārga, patha*). Однако при более внимательном чтении сочинений, где присутствует описание самого мистического (или могущего считаться таковым) опыта, становится понятным, что реализация природы собственной души, о которой идет речь в такого рода описаниях, скорее подходит под символы преобразования и трансформации. Э. Андерхилл, ссылаясь на описания внутренних переживаний и видений самих мистиков, подчеркивает мотив странствия души, поиск и обретение некоего тайного сокровища, Грааля, и мотив возвращения домой, обретение утраченного некогда «Рая». Подобные символические темы не встречаются в джайнской литературе. В джайнизме не предполагается никакого «сокровища» вне самой духовной субстанции и нет «дома», или «Рая», из которого душа якобы некогда была изгнана и должна вернуться. Поэтому мотивы странствований и скитаний (да и те оказываются бессмысленными и бесцельными, ибо подлинная цель, освобождение, лежит за пределами мира перерождений) души будут уместны и возникают лишь по отношению к сансарному круговороту⁵¹. Джайнский Путь Освобождения более напоминает череду этапов, через которые проходит душа в процессе своего очищения от кармической грязи и пыли, освобождаясь от уз материи и обнаруживая, проявляя свою природную, естественную чистоту.

Поэтому, несмотря на то что в текстах *Corpus Cundacundae* отсутствует термин, который можно было бы перевести как «мистицизм»⁵², все же само явление, обозначаемое данным термином, нашло отражение в трактатах этого собрания. В наибольшей степени мистическая тенденция нашла свое отражение в «Аттха-пахуде», а именно в изложении учения о трех атманах.

⁵¹ См. ниже переводы текстов «Бараса-анувеккхи», «Раяна-сары» и «Аттха-пахуды».

⁵² В современной джайнской литературе иногда используется санскритское слово *adhyaṭma* (букв. «высший/запредельный атман») для обозначения мистицизма.

3.4.2. Учение о трех атманах

Нам уже приходилось отмечать особенность текстов, входящих в Corpus Cundacundae, заключающуюся в том, что их автор предпочитает использовать термин *appā/āḍā/attā* (скр. *ātman*) в тех случаях, когда речь идет о подлинной сути духовной субстанции и освободившейся душе. Когда же говорится о существовании в мире множества живых душ или когда приводится категориальная система джайнизма и неживой, бессознательной материи противопоставляется живая душа, наделенная сознанием, то в таких случаях Кундакунда, как правило, прибегает к термину *jīva* (скр. *jīva*)⁵³. Поэтому вполне логичным и обоснованным является использование слова «атман» в гатхах более мистического характера.

Учение о трех атманах содержится в СС, ПВС, НС, РС и АП. В других произведениях корпуса идеи этого учения не нашли отражения. С точки зрения автора «Моккха-пахуды» (4.7), атман может быть трех видов: внешний (*bāhirappā*, скр. *bāhirātman*), внутренний (*aṃtarappā*, скр. *antarātman*) и высший (*paramappā*, скр. *paramātman*). К первому относятся те души, которые находятся на самом примитивном уровне человеческого существования, ибо они отождествляют себя (свою душу, свою сущность) с внешними характеристиками и атрибутами человеческого существования: телом, органами чувств, семьей, родственниками и своим имуществом:

dehakaḷattaṃ puttāṃ mittādi vihāvacedaṇārūvaṃ |
appasarūvaṃ bhāvadi so ceva havedi bahirappā || 128 ||

«128. Тот, [кто свое] тело, жену, сына, друга и другие нетождественные сознанию формы считает формой сознания, является лишь внешним атманом».

Это ступень обыденной мирской жизни, которая изначально определяется социальным статусом, кастой, внешним обликом и всей совокупностью семейно-родственных отношений и взаимосвязей. В традиционной индийской культуре человек в первую очередь определяется по своей принадлежности к касте и роду, вне которых его как бы нет. Поэтому, когда автор текста говорит об отождествлении себя со своей телесной оболочкой и «внешним контекстом», он, без сомнения, отражает реальную ситуацию обычного существования, в которой находится любой человек, принадлежащий к традиционной культуре. Для подавляющего большинства представителей такого социума никакого иного восприятия себя не существует: «Я — это мое тело, моя

⁵³ Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. С. 81.

семья, мой род, мои владения» и т.д. По сути, отождествление себя со своим умом, интеллектом также является первой, начальной ступенью самоосознания, поскольку в индийской эпистемологической традиции ум (*manas*) относится к сфере индрий или (как, например, в джайнской) квазииндрий, т.е. познавательных способностей, которые существуют в теле и являются характеристиками, телесными по своей природе.

Однако «внешним атманом» автор *Corpus Cundacundae* называет не только обычного мирянина, чьи интересы полностью сосредоточены в обыденной, профанной жизни, но и шрамана, вставшего на Путь Освобождения, воспринявшего внешний облик аскета, но пренебрегающего своими ежедневными обязанностями: исповеданием, раскаянием и т.п. (НС 149). Точно так же «внешним атманом» будет называться тот монах, который слишком много говорит и лишен подлинного созерцания (НС 150–151).

На следующую ступень самосознания поднимается тот, кто, осознав иллюзорность отождествления себя с внешними атрибутами и материальными характеристиками, постиг природу души. Такой человек называется «внутренним атманом». Он переживает опыт духовного пробуждения и отныне уже не может придерживаться ложных взглядов относительно суетной, преходящей, изменчивой природы мира и дешевой, ничтожной мишуры его обольщений. Душа, хотя бы однажды увидевшая свою абсолютную отдельность от всего и вся в сансарном коловращении, осознавшая нетождественность ничему материальному, уже никогда не сможет забыть о своей истинной сути. Переживший акт мистического видения адепт знает, что целью человеческого существования является не материальное процветание и не накопление имущества, а реализация природы собственного атмана. Именно это знание станет определяющим в жизни мистика. Несмотря на то что большая часть жизни такого человека будет протекать в сфере подавляющих материальных связей и отношений, тем не менее память о пережитом опыте будет «жечь» душу, очищая ее от кармической грязи и не позволяя полностью погрузиться в пучину страстей и материи.

«Внутренний атман» всегда видит центр своего подлинного бытия в самом себе и сосредоточен на медитации:

*jo dhammasukkaḥjāṇāmi parinādo sovi añtaraṅgappā|
jhāṇavihiṇo samaṇo bahirappā idi vijāṇihi || 151||*

«Внутренним атманом [называется] тот, кто совершенствуется „добродетельным“ и „чистым“ созерцанием. Знай, что лишенный созерцания нирван — внешний атман» (НС 151).

В отличие от «внешнего» «внутренний» атман не растрчивает свои духовные силы на разговоры:

jappesu jo ṇa vaṭṭai so uccai aṁtaraṅgappā || 150 ||

«Тот, кто безмолвствует, называется внутренним атманом» (НС 150).

Если под понятие «внешнего» атмана подпадают те, кто не исповедует учения Махавиры, лишен правильного знания и видения, а также те джайны, которые являются таковыми лишь номинально, то «внутренним» атманом в той или иной степени являются все настоящие джайнские аскеты и наиболее благочестивые миряне, ведущие образ жизни в соответствии с установлениями Дхармы тиртханкаров.

Достигнув стадии самореализации, духовная субстанция становится «высшим» атманом:

***ṇissesadosarahio kevalaṇṇāiparamavibhavaḥjudo |
so paramappā uccai tadvivariṇo ṇa paramappā || 7 ||***

«Высшим называется атман, полностью свободный от недостатков, наделенный высшим могуществом — всеведением и т.д. Кто не таков — не высший атман» (НС 7).

Пребывающий в постоянной медитации, но еще находящийся в телесной оболочке, «высший» атман является архатом (букв. «достойным освобождения»), тот же, кто оставил всякие материальные узы, включая тело, является сиддхой, достигшим освобождения от мира сансары:

***jāijaramaraṇarahiyaṁ paramaṁ kammaṭṭhavaḥjjiyaṁ suddhaṁ |
ṇāṇāicausaḥāvaṁ akkhaṇamaviṇṇāsamaccheyaṁ || 176 ||***

«Чистая высшая [душа] нетленна, непреходяща, неделима, избавлена от рождения, старости, смерти, лишена восьми карм, [имеет] четыре „естественные“ — знание и прочее» (НС 176).

Подобное состояние и есть цель всех духовных устремлений мистика. Ради его достижения человек отказывается от обыденной жизни, от семейных и социальных уз. Хотя джайнизм и признает возможность вполне успешной духовной жизни для мирянина, тем не менее, с точки зрения последователей тиртханкаров, домохозяин не в состоянии полностью сосредоточиться на своем атмане. Такое возможно и под силу только монаху-аскету, чье время, устремления и внимание целиком посвящены самореализации. Разрывание кармического покрова и оков, приковывающих душу к миру сансары, требует максимального духовного напряжения

Собственно, мистический Путь души заключается в том, чтобы через отказ от «внешнего» атмана и преодоление атмана «внутреннего» достичь «высшего» атмана, который тождественен состоянию освобождения души от кармы, а также изначальной природной чистоте души. Эта последняя ступень лестницы духовного самосовершенствования и конечная цель пути мистика в джайнской традиции описывается крайне скупо — как высшее блаженство и как чистое сознание. В отличие от большинства мистических традиций Востока и Запада джайнизм оказался лишенным вообще какого бы то ни было языка, хотя бы приблизительно передающего мистический опыт, поскольку метафоры любви, близости и единения с Объектом Любви, обычно используемые мистиками при передаче своего опыта, в сугубо аскетической традиции тиртханкаров оказываются совершенно неуместными. А другого языка, по интенсивности и степени вовлеченности субъекта, сопоставимого с эмоциональным и чувственным опытом единения в любовной физической близости, у человека нет. Описывая свои видения и чувства языком любви, используя метафоры брака, близости, единения и т.д., все визионеры признавались в несовершенстве человеческого языка и его неспособности передать глубину и интенсивность мистического опыта и отразить тончайшие нюансы переживаний адепта. Но даже такой несовершенный язык в джайнской религиозной практике не мог быть использован по принципиальным причинам: любовь не является положительным состоянием; это страсть, омрачение души. Поэтому единственно доступный язык описания духовного опыта не востребован в джайнизме, который оказывается в каком-то смысле «немым» по отношению к мистике. Поэтому даже те тексты, которые отражают мистические идеи (как *Corpus Cundacundae*), крайне немногословны в описании подобных переживаний и допускают неоднозначное толкование самой сути опыта, лежащего в основании этих описаний.

Кундакунда

Аттха-пахуда

I. Дамсана-пахуда

1. Совершив поклонение избранным джинам, Ришабхе и Вардхамане, я шаг за шагом последовательно расскажу о пути [правильного] видения.

2. Избранными джинами Учение объяснено [как] корень [правильного] видения. Услышав его своими собственными ушами, не восхваляй [ее] без [правильного] видения.

3. «Утратившие» — [значит] утратившие видение; нирвана не существует для утратившего [правильное] видение. Утратившие [правильное] поведение могут достичь [нирваны], утратившие видение — нет.

4. Утратившие «жемчужину» праведности, [даже] зная множество шаштр, но лишённые почитания, блуждают вокруг да около.

5. Лишённые праведности, даже успешно практикуя суровую аскезу, не обретают просветления и через тысячи миллионов лет.

6. Все, кто культивирует праведность, знание, видение, силу и энергию, лишённые темных грязных пороков, быстро становятся многознающими.

7. У того, чье сердце постоянно омывается «потоком воды» праведности, вымывается даже твердая насыпь «песка» кармы.

8. Те, кто утратили [правильные] видение, знание и поведение, именно вследствие [этой] утраты причиняют вред и себе и другим людям.

9. Тот, кто разглашает недостатки обладающих добродетелями воздержания, йоги, аскезы, самообладания, приносит вред себе и другим.

10. Подобно тому как дерево, чьи корни отсечены, перестает расти, так и утратившие джайнское видение, отсекающие [благие] «корни», не достигают [освобождения].

11. Подобно тому как от корней ствол дерева раскидывает множество ветвей и побегов, так и джайнское видение описывается как «корень» Пути Освобождения.

12. Те, кто, утратив [правильное] видение, наставляют в видении [других], возродятся немymi калекami. Им трудно снова обрести просветление.

13. Также не существует просветления и для тех, кто, поддерживая порок, сознательно бесстыдно, из тщеславия или страха почитает их.

14. Правильное видение возникает [тогда, когда] есть два вида отказа, самообладание, чистота знания, принятие пищи руками стоя.

15. От праведности [рождается] знание, от знания — понимание всех состояний сознания. Поняв категории, [душа] познает высшее и низшее.

16. Нравственный, различающий высшее и низшее, избегает безнравственности. Именно с вызреванием «плода» нравственности он затем достигает нирваны.

17. Слово Джинны — это лекарство от [ложной] удовлетворенности; будучи очищающим нектаром, [оно] уничтожает рождение, смерть, болезни и разрушение; [это] средство от всех несчастий.

18. Наилучшие [джайнские] облики таковы: [первый] — Джинны, второй — мирян и третий — младших по статусу (т.е. женщин-аскетов. — *Н.Ж.*). Четвертого же «знака» [правильного] видения не существует.

19. Следует знать, что вид истинных взглядов [имеют только] те, кто верит в описанные [в текстах] девять категорий, пять протяженных субстанций и семь реальностей.

20. Избранные джины познали, что праведность с обыденной точки зрения — это вера в душу и другие субстанции, а с подлинной точки зрения праведность есть лишь атман.

21. Поэтому поддерживай состояния сознания «жемчужиной» [правильного] видения, воплощенной в Джине. [Она —] основа «трех жемчужин» и первый шаг к освобождению.

22. Что можешь, исполняй, что не можешь — в то веруй. Всеведущие джины называли праведность верой.

23. Следует почитать только тех, кто, восхваляя носителей добродетелей, навсегда и прочно утвердился в [правильных] видении, знании и поведении, в аскезе и благочестии.

24. Тот, кто, увидев имеющего естественно рожденный облик (т.е. нагого аскета. — *Н.Ж.*), из зависти не выражает почтения, даже при наличии самообладания является ложно видящим.

25. Те лишены праведности, кто, увидев почитаемый бессмертным облик придержащихся нравственности, проявляет гордость.

26. Не следует восхвалять лишенного самообладания и не имеющего одежд. [Эти] два [качества] равно [необходимы]. [Наличие] одного [из них] не дает самообладания.

27. Не восхваляют же тело, род и касту. Кто восхваляет лишенного добродетели, раз он ни шраман, ни мирянин?

28. Я восхваляю тех шраманов, кто наделен аскезой, нравственностью, добродетелью, целомудрием и с праведностью и чистым состоянием сознания идет к цели;

29. [кто] овеваем [богами] шестьюдесятью четырьмя опахалами, связан с тридцатью четырьмя чудесами¹, милостив к множеству низших существ и [выступает в качестве] материальной и действующей причины разрушения кармы.

30. Самообладание [характеризуется] атрибутами знания, видения, аскезы и поведения. В наставлении Джини освобождение описано [как] соединение [этих] четырех [качеств].

31. Знание — главное для человека, но еще важнее для человека праведность: праведность [ведет к правильному] поведению, а поведение — к нирване.

32. Праведность характеризуется знанием, видением, аскезой и [правильным] поведением. Освободившиеся души, несомненно, сочетают четыре [этих качества].

33. Души посредством чистой праведности достигают благого выхода [из сансары]. [Поэтому] в мире боги и асуры воспевают «жемчужину» правильного видения.

34. Таким образом, через обретение природы человека с высшим рождением и через обретение праведности достигаются неуничтожимое счастье и освобождение.

35. Насколько повелитель джин обитает [здесь], имея тысячу восемь признаков и будучи связан с тридцатью четырьмя чудесами, настолько он называется «устойчивым в правилах».

36. Собственными силами разрушив карму, наделенные двенадцатью видами аскезы, отказавшиеся, пренебрегшие телом достигли вершины нирваны.

II. Сутта-пахуда

1. Правильно связав смысл изложенных архатами сутр с [учением] божественных ганадхар для выявления смысла сутр, шрамапы достигают высшей цели.

2. Тот, кто познал сутры, хорошо и последовательно объясненные ачарьями с двух [точек зрения], становится способным [к освобождению] на благом Пути.

¹ 34 чуда (в дигамбарской традиции) — 10 чудес, связанных с рождением тиртханкара (красивое тело, благоухающее тело, не выделяющее пот и т.д., красивый голос, физическое тело, кровь цвета молока и т.д.); 10 чудес после обретения всеведения (хождение не касаясь стопами земли, волосы и ногти почти не растут, глаза не моргают, нет тени от тела, не принимает пищу и т.д.); 14 чудес, творимых богами для тиртханкара (чистое небо, чистый воздух, золотые лотосы под ногами, благоухающий дождь, свежий благоухающий ветер, движение Дхарма-чакры во время проповеди и т.д.).

3. Знаток сутр уничтожает рождение и перерождение, подобно тому как игла без нити² теряется, а с нитью — нет.

4. Наделенный [знанием] сутр человек, даже странствуя по сансаре, не потеряется. Даже лишенный [правильного] видения, он через восприятие истинным сознанием разрушает [карму].

5. Таким образом, тот, кто знает изложенный джинами смысл сутр, категории души, не-души и множество других, приемлемое и неприемлемое, — истинновидящий.

6. Познав провозглашенные Джинной сутры с обыденной [точки зрения], знающий [их] высший смысл йогин уничтожает запас [кармической] «грязи» и обретает счастье.

7. Следует знать, что тот, кто нарушил в словах смысл сутр³, является ложновидящим. Даже в шутку носящему одежды не следует есть из рук⁴.

8. Человек [может] воссесть [рядом] с Харой и Хари (т.е. с Шивой и Вишну. — Н.Ж.), перерождаться сто тысяч раз на небесах, но он не достигнет цели. Он все равно [будет] называться «сансарным».

9. Тот, кто своевольно ведет [себя] в различных ситуациях, [подобно] благородному льву, и [берет на себя] бремя [ответственности] гуру, впадает в порок и заблуждается.

10. Высшие повелители избранных джин разъяснили, что единственный Путь Освобождения — это отсутствие одежды и руки [вместо] чаши. Все остальное — вне Пути.

11. Того, кто наделен самообладанием и лишен привязанности к приобретению, должны восхвалять даже боги и асуры.

12. Следует восхвалять тех разрушивших и уничтоживших карму садху, которые наделены сотнями сил и претерпевают двадцать два неудобства.

13. Среди остальных те, кто наделены правильным видением и знанием и носят одежду, называются «стремящиеся [к праведности]» (иччхакара).

14. [Тот] утвержденный в сутрах «стремящийся», кто отказывается от всякого действия, [является] утвержденным в праведности и достигает счастья в высшем мире.

15. Если [он] не стремится к [познанию] атмана, [хотя и] выполняет все обязанности без исключений, то [он] не достигнет цели и по-прежнему называется «сансарным».

² Обыгрывается слово *sutta*, прк. *sūtra*, первое значение которого «нить».

³ Имеется в виду тот, кто неверно интерпретирует тексты.

⁴ В тексте *paṇipattam* (букв. «руки [вместо] чаши [для сбора подаяния]») — имеется в виду практика дигамбарских монахов принимать в качестве подаяния пищу прямо в руки и из рук ее есть.

16. По этой причине тебе следует трояким⁵ образом веровать в атман. То, что ведет к освобождению, следует активно изучать.

17. У садху не бывает имущества даже размером с частицу волоска. [Он] вкушает пищу из рук [вместо] чаши в одном месте.

18. Имеющий вид, [в котором] был рожден, не берет в руки [ничего, даже] размером с сезамовое зернышко. Если он принимает большую или малую [вещь], то потом возрождается [с душой] с одним органом чувств.

19. В слове Джины осуждается тот тип [аскета], который владеет большим или малым имуществом. Бездомный лишен привязанности.

20. Тот, кто наделен пятью великими обетами, трояким контролем, имеет самообладание. Он — ниргрантх на Пути Освобождения, и только [его] следует восхвалять.

21. Вторым типом названы миряне: низшие и высшие⁶, [которые] странствуют молча с чашой для подаяния с осторожностью в речи.

22. [Третий] тип — женщины: [они] едят один раз [в день] одну порцию, носят одно одеяние. Даже отшельница⁷ принимает пищу одеждой.

23. В соответствии с наставлением Джины даже тиртханкар, носящий одежду, не достигает [освобождения]. Путь Освобождения — нагота, все остальное — ложный путь.

24. Сказано [в сутрах], что в лоне женщин, между грудей, в пупке, подмышках обитают тонкие тела. Как же для них может быть полный отказ⁸ [от насилия]?

25. Если она чиста, наделена [правильным] видением, приобрела почтение на Пути, то поведение женщин называется «непорочным».

26. Но [у женщин] нет чистоты ума, они по своей природе непостоянны, у них бывают месячные. [Поэтому] у женщин не [бывает] медитации, [свободной от] беспокойства.

27. У тех, [кто], прекратив действие желаний, берет малую вещь, [вроде] воды из океана для стирки своей одежды, прекращены все страдания.

⁵ Умом, речью и телом.

⁶ Джайнские миряне (*śrāvaka*) могли быть более и менее высокими по своему статусу: низшими считаются неофиты (*kṣullaka*), имеющие одеяние из трех кусков ткани и питающиеся подаянием или же в джайнских домах по приглашению хозяев; высшими (*ailaka*) являются те, кто имеют всего лишь один кусок ткани и вкушают пищу один раз в день.

⁷ Отшельница (*ajjiya*, скр. *āryā* букв. «благородная») — в дигамбарской традиции нет монахинь в строгом смысле этого слова, но есть женщины, которые выполняют все монашеские правила, за исключением наготы, и поэтому почитаются как монахини.

⁸ Полный отказ (*pavajjā*, скр. *pravrajyā*; букв. «отказ [от жизни домохозяина]») — переход в статус странствующего аскета.

III. Чаритта-пахуда

1. Восхвалив всезнающих, всевидящих, лишенных заблуждений. бесстрастных, наивысших, восхваляемых в трех мирах способными [к освобождению] душами архатов,

2. я изложу «Чаритта-пахуду» — средство очищения правильных знания, видения и поведения, причину стремления к освобождению.

3. Знанием называется то, что знает; видением — то, что видит. От соединения знания и видения происходит поведение.

4. Три состояния сознания присущи душе нерушимо. С целью очищения этих трех [состояний] Джина рассказал о двух видах поведения.

5. Первый [вид] поведения — практика чистой праведности, [как она] познана и увидена Джиной. Второй [вид] поведения — практика самообладания, предписанная [исходя из] знания Джины.

6. Так познав это, удаляй все описанные Джиной ложные взгляды. ошибки, сомнения, нечистоту праведности соединением трех [«жем-чужин»].

7. Восемь признаков [праведности] таковы: несомненность, бесстрастность, безразличие, неложное видение, сокрытие [чужих недостатков], непоколебимость, приверженность [Учению] и распространение [Учения].

8. Праведность Джины, очищенная этими качествами и соединенная со знанием, ведет к первому [виду] праведного поведения, направленного к благу освобождению.

9. Чистые в праведном поведении, «неложно зрящие» знающие, если успешно достигли практики самообладания, быстро обретают нирвану.

10. Те люди, которые удалились от праведного поведения, но следуют практике самообладания, зная или не зная, ложно [видя или] нет, тем не менее обретают нирвану.

11. Приверженность [Учению есть] благочестие, милость, предоставление хороших даров, прославление добродетелей Пути, а сокрытие [чужих недостатков] — хранение [чужих тайн].

12. Этими характеристиками определяется душа, открыто, неложно стремящаяся к праведности Джины.

13. Воодушевление, размышление, восхваление, служение и вера в ложное видение разрушают праведность Джины, действуя [в соответствии] с путем незнания и заблуждения.

14. Воодушевление, размышление, восхваление, служение и вера в благое видение не разрушают праведность Джины, действуя [в соответствии] с путем знания.

15. Побеждай незнание и ложные взгляды знанием и чистой праведностью, а заблуждения с [их] проявления — учением о не-насилии.

16. Следует отказаться [от мира], оставив имущество, приложить свои [усилия] в благой аскезе, благом самообладании и [благом] состоянии сознания. Благое чистое созерцание рождается в свободе от заблуждений и бесстрастии.

17. Глупые души на пути ложного видения в темноте воздействием ложного ума связываются незнанием, заблуждениями и ошибками.

18. [Душа] видит правильным видением и знанием, знает субстанции [с их] модусами. А праведность верует и исправляет ошибки поведения.

19. У свободной от заблуждения души есть эти три состояния. Реализуя природные атрибуты, [она] быстро удаляет карму.

20. Стойкие, следующие праведности [души] уничтожают исчислимые и бесчисленные виды мирских страданий [даже] размером с [гору] Меру.

21. Практика самообладания может быть двух видов: [относящаяся] к домохозяевам и к бездомным [аскетам]. [Самообладание] домохозяев [определяется] оковами [хозяйства], а [самообладание] бездомных свободно от привязанностей.

22. Видение, обеты, самотождественность⁹, пост в отношении наделенных сознанием [растений]¹⁰, запрет на вкушение [пищи] по ночам, вмешательство [в мирские дела], предсказания, целомудрие, отсутствие привязанности и ее проявлений — [стадия] частичного [соблюдения] обетов.

23. Для домохозяев практика самообладания — это: пять «малых обетов», три «обета добродетели» и четыре «обучающих обета».

24. [Пять «малых обетов» — это:] удаление от грубых [форм] убийства движущихся тел, лжи, воровства, [связи с] другими женщинами и ограничение привязанности [к имуществу].

25. Три «обета добродетели» таковы: первый — ограничение на перемещение в пространстве, второй — прекращение бессмысленного насилия и [третий] — ограничение в средствах существования.

26. [Четырьмя «обучающими обетами»] считаются такие: первый — самотождественность, второй — пост, третий — гостеприимство, четвертый — саллекхана в конце [жизни].

27. Так разъясняется полный устав для мирян — практика самообладания. [Теперь] я расскажу устав отшельников — чистую практику самообладания, свободную от плодов [кармы].

28. Подчинение пяти индрий, пять обетов с [их] двадцатью пятью подвидами, пять [видов] осторожности, троякий контроль — [такова] практика самообладания для бездомных [аскетов].

⁹ В тексте *sāmāyīya*, скр. *sāmāyika*. Имеется в виду ритуальная практика соблюдения пяти основных обетов как минимум раз в день на 48 минут.

¹⁰ К таковым джайнская традиция относит все овощи зеленого цвета.

29. Подчинением пяти индрий называется отсутствие вожделения или отвращения в отношении приятных и неприятных, одушевленных и неодушевленных объектов.

30. [Пять обетов:] не-насилие — запрет на насилие, запрет на неправду, запрет [на взятие] не данного, запрет на не-целомудрие и пятый запрет на владение [имуществом].

31. Эти великие обеты так [называются] в силу того, что им следуют великие [аскеты настоящего], их соблюдали великие [аскеты] прошлого и они действительно великие.

32. Контроль над речью, контроль над умом, осторожность в ходьбе и получении даров, внимательность при еде есть подвиды не-насилия.

33. Отказ от гнева, страха, смеха, алчности и заблуждений — это пять подвигов второго [обета].

34. Обитание в пустом, оставленном жилище, открытом для других, с чистой пищей, избегание споров с единоверцами [— подвиды обета не-воровства].

35. Отказ от смотрения на женщин, воспоминаний о прежних удовольствиях, населенных мест, сплетен, возбуждающих яств — это пять подвигов четвертого [обета целомудрия].

36. Удаление от объектов, [вызывающих] вожделение, отвращение и другие [чувства] через звук, прикосновение, вкус, цвет и запах есть подвиды не-привязанности.

37. Джины перечисляют пять видов осторожности, которые являются причиной очищения самообладания: [осторожность] в ходьбе, речи, еде, принятии даров и относительно места [отправления нужды].

38. С целью просветления способных к освобождению людей на пути Джины объяснили атман как знание и собственную природу знания. Познай это!

39. Тот, кто знает различие между душой и не-душой, может стать истинно знающим. Путь Освобождения — это свобода от вожделения и других ошибок — так [сказано].

40. Видение, знание и поведение — познавай эти три [«жемчужины»] с высшей верой. Познавшие это йоги быстро обретают нирвану.

41. Обретя «влагу» знания, наделенные незапятнанными, хорошо очищенными состояниями сознания становятся сиддхами, обитающими в благой обители — венце трех миров.

42. Лишенные добродетели знания не обретают искомой цели. Познав это, знай истинное знание, [различающее] добродетели и недостатки.

43. Знающий, возросший в [правильном] поведении не ищет в атмане иного, [помимо самого атмана]. Знай доподлинно, что [он] быстро обретает несравненное счастье.

44. Так вкратце, со знанием и бесстрастием, разъяснено предписанное поведение, [имеющее] два основания — самообладание и праведность.

45. Поразмысли с чистыми мыслями над ясно составленной «Чарана-пахудой»¹¹, и таким образом отказавшись от четырех условий существования, [ты] быстро можешь стать свободным от нового рождения.

IV. Боха-пахуда

1. Восхвалив ачарьев, знающих смыслы множества шастр, практикующих аскезу, очищенную самообладанием и праведностью, непятнанных страстями, чистых,

2. я для просветления всех людей кратко объясню [то, что] изложено избранными джинами на пути Джины и [что] создает счастье шести [видам] тел. Слушай!

3. [Условия просветления], хорошо увиденные архатами: «основание»¹², «место поклонения»¹³, образ Джины, видение, бесстрастное отражение Джины, поза Джины, знание [как] суть атмана,

4. божество, тиртха¹⁴, архат и отказ [от жизни домохозяина], очищенные добродетелями. Именно так следует знать — одно за другим.

5. Форма самообладания, которая подчинила ум, речь и тело и воздействие объектов индрий на пути Джины, называется «основанием».

6. Великие риши, подчинившие гордыню, вожделение, отвращение, заблуждение, гнев и алчность, придерживающиеся «пяти великих обетов», называются «основанием».

7. Сиддха — тот, кто [достиг] истинной цели¹⁵, наделен чистым созерцанием и знанием. Сиддха, «бык» среди избранных муни, знающий цель, [называется] «основанием сиддхов».

8. Знай просветленный и иной [по отношению] к создаваемым¹⁶ [объектам] (т.е. само сознание. — Н.Ж.), очищенный посредством

¹¹ Слово *caraṇa* синоним *cāritta*. В тексте часто используются как взаимозаменяемые.

¹² В тексте *āyadaṇa*, скр. *āyatana*. Имеется в виду статуя тиртханкара.

¹³ В тексте *cediharaṁ*, скр. *caityagṛha*. Под этим термином понимается храм.

¹⁴ Тиртхой в джайнизме называется, во-первых, четырехчастная община, состоящая из монахов (*sādhu*), монахинь (*sādhvī*), мирян (*śrāvaka*) и мирянок (*śrāvika*); во-вторых, место, в котором тот или иной тиртханкар достиг освобождения, ставшее впоследствии местом поклонения.

¹⁵ Здесь обыгрывается буквальное значение слова *siddha* — «достигший».

¹⁶ Снова игра слов: *caitya* как место поклонения (не только в джайнизме) и как то, что имеет отношение к сфере сознания (от слова *cit*).

«пяти великих обетов», исполненный знания атман как «место поклонения».

9. Создатель блага для шести [видов] тел, осознающий [природу] связанности, освобождения, страдания и счастья, атман на пути Джинны называется «место поклонения».

10. Подвижное тело, свое или чужое, с поведением, очищенным видением и знанием, бесстрастное и свободное от оков¹⁷ на пути Джинны, называется «образ [Джинны]».

11. Того, кто ведет чистую жизнь, знает и видит чистую праведность, следует восхвалять как наделенный самообладанием, лишенный оков «образ [Джинны]».

12. Наделенные видением, безграничным знанием, безграничной силой, безграничным счастьем, вечным счастьем, бестелесные, свободные от связанности восемь [видов] кармы,

13. несравненные, неизменные, невозмутимые, с подвижной формой, [от которой следует] отказаться, утвержденные в месте сиддх. сиддхи устанавливают «образ [Джинны]».

14. Тот, кто показывает Путь Освобождения, [состоящий в] праведности, самообладании и благом Учении, свободен от оков, исполнен знания, на пути Джинны называется «видением».

15. Подобно тому как цветок наполнен запахом, а топленое масло состоит из молока, так же и правильное видение, по сути, «наполнено» знанием.

16. «Отражением Джинны» [является тот], кто исполнен знания. очищен самообладанием, бесстрастен, дает посвящение и наставляет при помощи чистых средств в уничтожении кармы.

17. Вырази поклонение, почитание и благочестивую приверженность тому, у кого прочные знание, видение и [чистое] состояние сознания.

18. Чистый в аскезе, обетах и добродетелях знает и видит чистую праведность. Поза архата — податель посвящения и наставления.

19. Поза строгого самообладания, поза [подчинения] индрий, строгая поза [подчинения] страстей — эта поза вместе со знанием называется «позой Джинны».

20. Знанием обретается цель Пути Освобождения, связанного с благом созерцанием, самообладанием и праведностью. Поэтому следует знать знание.

21. Подобно тому как лучник без тетивы и стрелы не [может] точно поразить цель, так же и незнающий не видит цели Пути Освобождения.

¹⁷ В тексте *niggaṇṭho*, скр. *nirgrantha*. Слово, обычно обозначающее джайнов.

22. Имеющий знание человек — благой человек, наделенный благочестием. Посредством знания [он может] видеть цель Пути Освобождения.

23. Тот, кто имеет [в качестве] лука чувственное знание, [в качестве] тетивы — знание из писаний и [в качестве] мишени — высшую цель, тот не споткнется на Пути Освобождения.

24. Богом [является] тот, кто дает выгоду, добродетель, чувственное желание¹⁸ и знание. Только тот может это дать, у кого есть цель — Учение и отказ [от жизни домохозяина].

25. Очищенное милостью Учение, свободный от всех привязанностей отказ [от жизни домохозяина], лишённая заблуждений божественность — это возвышает души, способные [к освобождению].

26. Очистившись обетами и праведностью, подчинив пять индрий, лишившись желаний, муни пусть омоется омовением посвящения и наставления в такой тиртхе.

27. Тот, чьи благая добродетель, праведность, самообладание, аскеза, знание незапятнанны, на пути Джины является «тиртхой», если [наделен] состоянием умиротворенности.

28. Архат — тот, кто реализовал имя, место, сущность, состояние, атрибуты и модусы, вошел в эту форму из прежнего существования.

29. [Наделенный] видением, безграничным знанием, освободившийся разрушением связанности восьмью карм, обладающий несравненными качествами — таков архат.

30. Победив старость, болезни, рождение, смерть, четыре уровня [существования], добродетель и порок, недостатки кармы, [он] стал архатом, исполненным знанием.

31. Личность архата следует рассматривать с пяти позиций: ступени совершенствования, уровня [существования], физического состояния, пран и классификации душ.

32. Архатом становятся на тринадцатой ступени совершенствования, связанной с активностью. Он (т.е. архат. — *Н.Ж.*) связан с тридцатью четырьмя чудесами и восемью эмблемами¹⁹.

33. [Он рассматривается с позиции:] уровней [существования], индрий, тела, активности, ощущений, страстей, знания, самообладания,

¹⁸ Здесь перечисляются традиционные цели человеческой жизни, сформулированные в брахманской литературе: *artha*, *dharma* и *kāma*. В данной гатхе обыгрываются различные значения этих слов, поскольку сначала в первой строке эти термины отсылают к традиционной брахманской парадигме, а ниже, во второй строке и гатхе 25, эти слова относятся уже к джайнской традиции. Поэтому они переведены иначе.

¹⁹ Восемь эмблем (дигамб.) — позолоченная ваза (*bhñgāra*), флаг (*dhvaja*), веер (*vyajana*), зонтик (*chatra*), трон (*supraṭiṣṭa*), сосуд (*kalaśa*), зеркало (*darpaṇa*) и опахало (*cāmara*).

видения, «цвета», способности [к освобождению], праведности, понимания и поддержания [тела].

34. Архат в отношении физического существования — высший бог. лучший в поддержании [тела], теле, индриях, уме, дыхании и речи.

35. Десять пран: пять индрий, три силы (в теле, речи и уме), дыхание и продолжительность жизни.

36. Человек пребывает на 14-м месте среди душ, обладающих пятью индриями. Архат находится на этой ступени и обладает [всеми] добродетелями.

37. Свободный от старости, болезней и страданий, незапятнанный не нуждается в пище и естественных отправлениях. [Его] выделения из носа, слюна, пот не являются недостатками и не обладают дурным запахом.

38. Сказано, что [он обладает] десятью пранами, тысячью восемью характеристиками [физического] совершенства, а плоть и кровь во всех частях [тела] подобны камфаре и раковине.

39. Следует знать, что все эти качества вместе с чудесным благоухающим физическим телом составляют личность архата.

40. [Он] лишен гордыни, вожеления и отвращения, благоочищен уничтожением грязи страстей. Следует знать, что ум пребывающего в состоянии просветления неизменен.

41. Следует знать природу архата, [который] видит правильным видением, знает знанием субстанции и модусы, очищен добродетелями праведности.

42. Пустые дома, корни деревьев, рощи, а также места кремации. горные пещеры, вершины гор, густые леса и жилища отшельников

43. предназначены для самостоятельной [аскезы]. Тиртха, чайтья и храм — эти три вместе с вышеперечисленными [местами] избранные джины рассматривают как пригодные для обитания джины на пути Джинны.

44. [Именно к таким местам] стремятся избранные «быки» среди мун, принявшие пять «великих обетов», подчинившие пять индрий. лишенные желаний, практикующие созерцание и самообладание.

45. Свобода от дома, имущества, заблуждения, [претерпевание] двадцати двух неудобств²⁰, подчинение страстей, свобода от проявлений порока — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].

46. Свобода от принятия даров в виде денег, зерна, одежды, золота. ложа, сиденья, зонта и тому подобных недостойных даров — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].

²⁰ См. ТС 9.9, ПС 206–208.

47. Одинаково ровное отношение к врагам и друзьям, восхвалениям и поношениям, приобретениям и потерям, соломе и золоту — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
48. Принятие пищи повсюду в домах без различия, высокий дом или средних размеров, бедный или богатый, — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
49. Свобода от оков, связей, гордыни, надежды, вожеления, отвращения, привязанности и эгоизма — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
50. Свобода от любви, алчности, заблуждения, возбуждения, смятения, страха, ожидания — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
51. Вид формы, в которой был рожден, руки выпрямлены вниз, отсутствие оружия, спокойствие, проживание в жилище, сделанном другими, — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
52. Подавление и искоренение страстей, лишенное украшений, высохшее тело, свобода от гордыни, вожеления и отвращения — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
53. Лишенное невежества состояние сознания, уничтожение восьми карм, уничтожение ложных взглядов, очищение добродетелями праведности — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
54. На пути Джины отказ [от жизни домохозяина] описан как свобода от оков, [возможная] для шести видов тел и названная [в качестве] причины разрушения карм. Способные [к освобождению] люди принимают [ее].
55. Отсутствие внешних оков [даже] размером с шелуху зернышка сезама и причины этого — [страстей] — таким бывает отказ [от жизни домохозяина], описанный всевидящими.
56. [Аскет претерпевает] лишения и неудобства, постоянно находится в безлюдных местах, использует повсюду для всех [целей] каменные плиты, куски дерева и земляные площадки.
57. Отсутствие общения с животными, женщинами, гермафродитами и безнравственными [людьми], отказ от сплетен, занятие самообразованием и медитацией — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
58. Очищение добродетелями аскезы и обетов, очищение добродетелями самообладания и праведности, очищение [остальными] чистыми добродетелями — именно это называется отказом [от жизни домохозяина].
59. Так на пути Джины кратко описано просветление, обретенное добродетелями основания, много[образным] очищением праведности, свободой от оков.

60. Таким образом, создающая высшее счастье шести [видам] тел форма на пути Джини изложена избранными джинами как очищение с целью просветления способных [к освобождению] людей.

61. Сказанное Джини, принявшее форму слов в сутрах на местном языке, было сказано и познано учеником Бхадрабаху.

62. Да победит благословенный «знаток предания» Бхадрабаху, разъясняющий учитель, познавший двенадцать анг, расширенных в содержании в четырнадцати пурвах.

V. Бхава-пахуда

1. Преклонив главу перед повелителями избранных джин, сиддхами, восхваляемыми повелителями [небесных] дворцов, богами, людьми и остальными [душами], наделенными самообладанием, я расскажу «Бхава-пахуду».

2. [Чистое] состояние сознания знай как первый «знак» [аскета] в высшем смысле, но не физический «знак». Джини говорят, что состояние сознания выступает причиной добродетелей и недостатков.

3. Отказ от внешних уз осуществляется с целью очищения состояний сознания. Внешний отказ бесполезен для наделенного внутренними оковами.

4. Лишенный чистого состояния сознания не достигает [цели], даже если практикует аскезу многотысячными [способами] в течение многих рождений с опущенными вниз руками²¹ и сбросив одежду.

5. Если [он] освобождается от внешних оков с нечистыми помыслами, то что создает отказ от внешних оков лишенному [чистого] состояния сознания?

6. Знай, путник, что [чистое] состояние сознания первостепенно на пути к благой обители [освобождения], [как] подчеркивал Джина. Что тебе «знак» без [чистого] состояния сознания?

7. Истинный человек! Лишенный [чистого] состояния сознания с безначальных времен в бесконечной сансаре, ты принимал и отказывался от множества форм внешних оков.

8. О душа, обретавшая страшные страдания на уровне ужасных обитателей ада, уровне животных, уровне низших богов и людей, — задумайся о состояниях сознания Джини!

9. В семи обителях ада [ты] вкушала непрерывно, бесконечно ужасные, страшные, невыносимые, мучительные страдания.

²¹ Имеется в виду поза медитации «кайотсарга» — досл. «отказ от тела», которая предписывается джайнскому аскету как максимально эффективная.

10. [Ты] долгое время на уровне животных терпела страдания от копания, нагревания, горения, взрывания, разрезания и пленения, лишенная [чистого] состояния сознания.

11. Ты бесконечно претерпевала четыре вида страдания в человеческом рождении: случайные, мысленные, естественные и телесные²².

12. О господин, лишенный благих помыслов в обителях богов, ты претерпевал ужасные мысленные страдания во время разделения с божественными апсарами²³.

13. Родившись с физическим «знаком»²⁴, наслаждавшийся пятью удовольствиями, но наделенный не-благими помыслами, [ты] был рожден среди низших уровней богов.

14. С безначальных времен вовлеченный в круговорот помыслов, [ты] неоднократно претерпевал страдание, семя возникновения [которого] — дурные помыслы.

15. Увидев многообразие добродетелей, процветание, сверхъестественные силы и величие [высших] богов, [ты] претерпевал множество мысленных страданий, [сам] будучи низшим богом.

16. Занятый четырьмя видами сплетен, преисполненный гордыни, ты неоднократно обретал состояние низшего бога как результат проявления не-благого состояния сознания.

17. О наилучший муні! Долгое время ты обитал во чреве множества матерей, нечистом, отвратительном, запачканном многими [кармами].

18. О господин! Молоко, выпитое тобой из груди матерей в бесконечных рождениях, значительно больше вод океана.

19. Из-за страдания по причине твоей смерти пролитых слез множества матерей больше вод океана.

20. В бесконечном океане рождений ты обрезал и выбрасывал волосы, ногти и пуповину. Если бы их сложил в кучу какой-нибудь бог, то она бы была выше горной вершины.

21. Повсюду — в воде, земле, огне, воздухе, небе, горе, реке, пещере, дереве, роще и других местах — ты долгое время обитал посреди трех миров не по своей воле.

22. Ты проглатывал все [виды] материи, существующие в мире, но не получал удовлетворения от них, [даже] вкушая [их] снова и снова.

23. Подавленный жаждой, ты, [даже] выпив всю воду в трех мирах, не утолил эту жажду. Теперь же подумай об [этом] существовании.

24. О наилучший муні! Ты принимал и оставлял множество форм, которые невозможно исчислить в бесконечном океане рождений.

²² Имеются в виду страдания от природных катаклизмов, расстройств психики, естественных болезней тела и искусственно причиняемых болей телу.

²³ Апсары — прекрасные небесные девы в индийской мифологии.

²⁴ Т.е. был наделен внешними атрибутами джайнского аскета.

25. Из-за потери жизни по причине яда, боли, потери крови, страха. удара оружием, помрачения, остановки дыхания или пищи,

26. снега, огня, воды, при восхождении или спуске с высокой горы или дерева, знахарства и в связи с различными неправильными действиями,

27. о друг, ты многократно претерпевал великие страдания от неестественной смерти, надолго приняв рождение животного или человека.

28. Ты претерпевал смерть 66 336 раз в течение антар-мухурты в виде низшей [души с одной индрией].

29. Знай, что минимальное существование [у душ с] двумя, тремя и четырьмя индриями восемьдесят, шестьдесят и сорок раз соответственно в течение мухурты и двадцать четыре раза у имеющих пять индрий.

30. Не имея «трех жемчужин», ты таким образом странствовал по долгой сансаре. [Поэтому] руководствуйся «тремя жемчужинами», как предписано избранными джинами.

31. Душа, полностью погруженная в свой атман, — правильное видение; [то, что] это знает, — совершенное знание; следование этому — [правильное] поведение. [Таков] Путь — так [говорят].

32. О душа, в прежних бесчисленных рождениях ты умирала дурной смертью. Подумай о благой смерти, разрушающей старость и смерть [как таковые].

33. На всем протяжении трех миров не существует места даже размером с первичный атом, где шраман физически бы не умирал и не рождался.

34. Бесконечное время душа претерпевала страдания рождения, старости и смерти, даже имея «знак» Джины, но лишенная [чистого] состояния сознания, [как описано] в традиции.

35. В океане бесконечных рождений душа много раз принимала и оставляла точки пространства, время, материю, изменения, форму и возраст.

36. На протяжении триста сорок три радджу²⁵ мирового пространства, за исключением восьми точек пространства [у основания горы Меру], нет [места], где душа бы ни странствовала.

37. Каждая частица тела имеет девяносто шесть недугований. Поведай, сколько болезней имеется во всем теле?

38. О господин, ты переносил все эти болезни в прежнем рождении по чужой воле. Таким же образом ты страдаешь [и теперь]. Какая же [польза] от множества стенаний?

²⁵ Мифическая мера длины. В высоту мировое пространство составляет 14 радджу. У основания горы Меру, согласно джайнским представлениям, существует восемь точек пространства, в которых нет движения.

39. Ты долго обитал в утробе в течение девяти-десяти месяцев посреди желчи, кишок, мочи, селезенки, желудка, крови, мокроты и сети червей.

40. Ты обитал во чреве матери посреди мокроты, крови и пищи, сначала прожеванной зубами и затем проглоченной матерью.

41. О наилучший муні, в младенчестве ты, не зная, барахтался посреди нечистоты, а достигнув детства, глотал множество нечистых [вещей].

42. Подумай о сосуде тела, исполненном плоти, костей, семени, крови, желчи, кишок, мокроты, гноя и подобной грязи, дурно пахнущей, [словно мертвая] туша.

43. Освободившийся от ложных состояний сознания — истинно освободившийся, а [не тот, кто] освободился от родственников и друзей. Подумав об этом, избавляйся от «внутреннего» запаха.

44. О, стойкий, как долго Бахубали²⁶, отказавшийся от тела и других привязанностей, но загрязненный страстью гордыни, побеждал [себя] аскезой?

45. О почитаемый, муні по имени Мадхупинга²⁷, демонстрируя отказ от тела, пищи и т.д., не обрел шраманство из-за зависимости.

46. И другой муні, Васиштха, претерпевал страдание из-за ошибки зависимости. Нет места [в мире], где бы душа ни странствовала.

47. В пространстве, населенном восемьюдесятью четырьмя лакхами²⁸ живых существ, нет места, где бы не странствовала душа [в качестве] шрамана, лишённого [чистого] состояния сознания.

48. Обладающий «знаком» определяется [чистым] состоянием сознания, а не физическими [признаками]. Поэтому обрети [чистое] состояние сознания. Что дает физический «знак»?

49. Обладающий физическим «знаком» Баху, сжегши весь город Дандаку из-за внутренней ошибки, попал в ад Раураву²⁹.

50. Другой же, шраман по физическим [признакам], по имени Дипаяна, потеряв избранные видение, знание и поведение, перерождался в бесконечной сансаре.

51. Стойкий истинный шраман по имени Шивакумара, очистивший мысль [даже] посреди молодых женщин, оставил рождение в сансаре.

²⁶ Бахубали — сын первого джайнского тиртханкара Адинатхи, который прославился тем, что отказался от своей доли царства и стал джайнским аскетом, стремясь посредством медитации достичь освобождения. Но из-за гордости своей аскезой и зависти по отношению к тем, кто раньше его обрел освобождение, долго не мог достичь своей цели. Однако впоследствии, при помощи своей сестры осознав причины своей связанности, все-таки обрел его.

²⁷ Этого персонажа (как и последующих) идентифицировать не удалось.

²⁸ Единица измерения. Один лакх здесь равен 100 тыс. человеческих душ.

²⁹ Здесь и далее следует отсылка к каким-то мифологическим сюжетам, которые не удалось идентифицировать.

52. Всеведущие джины поведали, что Абхавьясена, обретший все знание писаний, состоящее из одиннадцати анг, истинного шраманства не обрел.

53. А [аскет] по имени Шивабхути, повторяя [выражение] «шелуха семени», очистил состояние сознания, [обрел] великую славу и стал всеведущим³⁰.

54. Нагота обретается [чистым] состоянием сознания, а что [такое] нагота во внешнем виде? Совокупность кармических материй уничтожается состоянием сознания и через внешнюю [форму].

55. Джины поведали, что лишенная [чистого] состояния сознания нагота бесполезна. Познав это, постоянно размышляй об атмане. о стойкий.

56. Лишенный связи с телом и т.д., всецело отказавшийся от страсти гордыни, погруженный в собственный атман садху может быть [обладающим] истинным «знаком».

57. Я полностью удаляюсь от привязанности, приблизившись к непривязанности. Моя опора — атман. Я оставляю [все] остальное³¹.

58. Только атман в моем знании, атман в моем видении и поведении. Атман в отречении, атман в моей остановке [притока кармы]. в йоге.

59. Я — единый вечный атман, характеризующийся знанием и видением. Все остальные состояния, характеризующиеся соединением [с кармой], мне чужды³².

60. Размышляй о чистом по природе атмане, незапятнанном и благоочищенном, легко избавившись от четырех уровней [существования], если стремишься к вечному блаженству.

61. Та наделенная благим состоянием сознания душа, которая размышляет о собственной природе, разрушает старость и смерть и быстро достигает нирваны.

62. Джины поведали, что душа по своей природе есть знание и наделена сознанием. Следует знать, что душа [является] материальной и действующей причиной разрушения карм.

63. Те, кто познал неуничтожимую собственную природу души, становятся одновременно отделенными от тела, совершенными и невыразимыми в слове.

³⁰ Про Шивабхути рассказывается, что он, будучи невежественным, неправильно понял стихи из писаний, но, постоянно повторяя их, пришел к мысли о том, что душа полностью отличается от не-души, подобно тому как шелуха отличается от семени. благодаря чему и достиг состояния всеведения. Из этой истории не совсем понятно. о каком Шивабхути идет речь: о том ли, с которым связывается история о расколе (см. Раздел Первый), или же о другом Шивабхути.

³¹ Гатхи 57–58 аналогичны (с небольшими разночтениями) гатхам 99–100 из НС.

³² Эта гатха аналогична гатхе 102 из НС.

64. Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, невоспринимаема с помощью внешних признаков, [имеет] атрибут сознания и неопределенную форму³³.

65. Размышляй о пяти видах знания, успешно разрушающих не-знание. Наделенная подобающим размышлением [душа] становится вместилищем счастья на небесах или в освобождении.

66. Что дает рецитация или слушание писаний без [чистого] состояния сознания? [Чистое] состояние сознания есть причина [благочестия] бездомного [аскета] и домохозяина.

67. Физически все наги — все собрание обитателей ада и животных. [Но] из-за нечистых изменений [в сознании] они не обретают истинного шраманства.

68. Нагой претерпевает страдание, нагой странствует по океану сансары. [Но] нагой не обретает просветления, если лишен размышления о Джине.

69. Что дает нагота и шраманство тебе, вмещающему позор, связанному пороками, исполненному клеветы, насмешки, зависти и лживости?

70. Прояви избранный «знак», полностью очищенный от ошибок внутреннего состояния сознания. Душа с «запятнанными» состояниями сознания становится «грязной» из-за связей с внешними [объектами].

71. Не утвержденный в Учении, шраман нагой [лишь] по виду, [будучи] вместилищем ошибок, подобен цветку сахарного тростника, бесплодному и бесполезному.

72. Те, кто связаны вождением, хотя и свободные от физических оков, лишены размышления о Джине, не достигают сосредоточения и просветления в соответствии с незапятнанным наставлением Джины.

73. Истинно нагим становятся, [лишь] отказавшись от ложных взглядов и других ошибок. После муни проявляет «знак» физически. [Таково] предписание Джины.

74. Именно [чистое] состояние сознания — вместилище счастья небес и освобождения. Лишенный [чистого] состояния сознания шраман имеет ум, «запятнанный» грязью кармы. Порочный, [он] воплощается в форме животного.

75. При наличии благого состояния сознания [душа] обретает просветление и царское процветание³⁴, восхваляемая небожителями, бессмертными [богами] и людьми со сложенными вместе ладонями.

76. Следует знать, что состояние сознания проявляет себя в трех видах: благое, не-благое и чистое. Не-благое — это «насильственное»

³³ Аналогичная гатха содержится в НС 46, ПС 134, ПВС II. 80, СС 54.

³⁴ В тексте *cakkaharāyalaṇṇī*, скр. *cakradhararājalaṇṇī*, букв. «процветания царя — держателя чакры».

и «болезненное» [виды созерцания], а благое — добродетельное. [Так сказано] избранными повелителями джин.

77. Следует знать, что чистое [созерцание — это созерцание] атмана, чистого по своей собственной природе. Так описано избранными джинами. Следуй тому, что лучше.

78. Устранив страсть гордыни, устранив ложные взгляды и заблуждения, самосознающая душа достигает просветления, лучшего в трех мирах, в соответствии с наставлением Джины.

79. Шраман, отвратившийся от объектов [органов чувств], после размышления о причинах шестнадцати избранных [добродетелей] быстро обретает карму, формирующую тело тиртханкара.

80. О наилучший муни, тремя путями двенадцати видов практики аскезы и тринадцать деяний удерживай непослушного «слона»-ум с помощью «кнута»-знания.

81. Отказ от пяти видов одежды, спанье на земле, два вида самообладания, подаяние, размышление о прошлых рождениях — [таков] незапятнанный «знак» Джины.

82. Подобно тому как алмаз — наилучший среди драгоценных камней, а сандал — наилучшее среди деревьев, точно так же Учение Джины — наилучшее среди учений, разрушающих будущие рождения.

83. Джинами в наставлении сказано, что почитание вместе с обетами есть добродетель, Учение — изменение атмана, лишённое беспокойства заблуждения.

84. Тот, кто верует, учится, стремится и «касается» добродетели с целью наслаждения, не разрушает карму.

85. Погруженный в себя атман, отказавшийся от вожеления и всех других ошибок, — средство преодоления сансары — так Учение описано джинами.

86. [Тот, кто] не стремится к познанию атмана, [хотя] и следует всем добродетелям без исключения, не достигает цели и по-прежнему называется «пребывающим в сансаре».

87. По этой причине поверь в атман и тремя [путями] познай это как средство достижения освобождения.

88. Даже рыба шалисиктха направляется в великий ад, не [обладая чистым] состоянием сознания. Познав это, постоянно размышляй об атмане в соответствии с размышлениями Джины.

89. Отказ от внешних уз, обитание на горе, берегу [реки], в пещере или хижине, занятия созерцанием и познанием — все это бесполезно без [чистого] состояния сознания.

90. Уничтожь армию индрий, уничтожь «обезьяну»-ум. Не принимай облачение внешних обетов ради удовольствия людей.

91. Откажись от ложных взглядов, всех девяти легких страстей, очисти состояние сознания, выражай преданность чайтъям, учению и гуру.

92. Размышляй правильно день за днем в очищенном состоянии сознания о знании из писаний, о смысле сказанного тиртханкарами и составленном божественными ганадхарами.

93. Испив «воды» знания, освободившиеся от беспокойства жажды, жары и сухости сиддхи обитают в месте освобождения, увенчанные драгоценностью, исполняющей желания трех миров.

94. О муни, выноси телом все двадцать два неудобства в соответствии с писанием, не теряя самообладания, внимательно.

95. Подобно тому как находящийся в воде долгое время камень не пропускает [ее в себя], точно так же и садху не пропускает [в себя] беспокойства и невзгоды.

96. Размышляй о [12] темах для размышления, размышляй о двадцати пяти приложениях [обетов]. Что может создать внешний облик без размышления?

97. О муни, даже лишенный всего, размышляй о девяти категориях, семи реальностях, классификации душ и четырнадцати ступенях духовного совершенствования.

98. Соблюдай целомудрие девяти видов, преодолев десять видов не-целомудрия. Неспособный отказаться от совокупления, ты странствуешь в ужасной дикости существования.

99. О избранный муни, обладающий [чистым] состоянием сознания муни обретает четыре вида почитания, а лишенный [чистого] состояния сознания долго странствует в длинной сансаре.

100. Истинные шраманы обретают блаженства [пяти] традиционных благих событий³⁵, а шраманы по виду — страдания в лоне людей, животных и низших богов.

101. Из-за нечистого состояния сознания ты принимаешь пищу, испорченную сорока шестью недостатками, и претерпеваешь великое беспокойство на уровне животных, лишенный собственной воли.

102. Подумай о том, что ты с безначальных времен претерпеваешь жестокие страдания, из-за жадности, гордости и глупости поедая разумные существа.

103. Пожрав в гордыне и тщеславии луковицы, коренья, соцветия, листву и другие какие-нибудь одушевленные [части растений], ты странствуешь по бесконечной сансаре.

³⁵ Под пятью благими событиями (как правило, тиртханкара) подразумеваются: зачатие, рождение, отказ от жизни домохозяина, достижение всеведения и окончательное освобождение.

104. Проявляй пять видов благочестия вместе с активностью ума, речи и тела, ибо неблагочестивые люди не достигают благозаслуженного спасения.

105. О владыка, с присущей тебе силой, с постоянным стремлением к преданности проявляй десять видов высшего услужения и преданности джинам.

106. Исповедуй в присутствии учителя любую ошибку, которая совершена умом, речью и телом из-за не-благого состояния сознания, освободившись от гордости и лживости.

107. Истинные наставники, непривязанные шраманы выносят удары резких и жестоких слов от дурных людей с [чистым] состоянием сознания с целью разрушения тенет кармы.

108. Избранный муни разрушает порок без остатка, всецело украшенный прощением и постоянно восхваляемый людьми и бессмертными [богами].

109. Познав таким образом добродетель прощения, прости тройким способом все души и залей «водой» избранного прощения «огонь» долго тревожащего гнева.

110. Очищенный безупречным видением, размышляй о времени посвящения, познав разницу между добром и злом в целях высшего просветления.

111. Служи четырем видам «знака», обретя чистоту внутреннего «знака». Внешний «знак» совершенно бесполезен без [чистого] состояния сознания.

112. Омраченный инстинктами голода, страха, привязанности, совокупления, ты странствуешь по «лесу» сансары с безначальных времен не по своей воле.

113. Не ожидая почитания [как] награды, с очищенным сознанием следуй высшим добродетелям: сну вне жилища, [терпению] жары, [обитанию] у корней деревьев и т.д.

114. Трижды чистый, размышляй о первой «реальности», второй, третьей, четвертой, пятой и об атмане с целью подчинения трех групп объектов.

115. Насколько душа не размышляет о «реальности», насколько не думает [о том, о чем] следует подумать, настолько [она] не достигает места, свободного от старости и смерти.

116. В наставлении Джины сказано, что всякий порок и всякая добродетель появляются из-за изменения [сознания]; связанность и освобождение появляются из-за изменения [сознания].

117. Отвернувшаяся от слова Джины душа связывается не-благой кармой [в соответствии с] ложными взглядами, страстями, отсутствием самообладания, активностью, не-благими «цветами».

118. С другой стороны, благой кармой связывается имеющий чистое состояние сознания. Таким образом, кратко говорится, что связывают оба вида кармы.

119. «Я покрыт восьмью видами кармы: затемняющей знание и т.д. Спалив их, я проявлю сознание с безграничным знанием и другими атрибутами».

120. Размышляй ежедневно о восемнадцати тысячах видах нравственности и восьмидесяти четырех лаках групп атрибутов аскетов. Что проку в многочисленных пустых разговорах?

121. Созерцай добродетельным и чистым созерцанием, оставив насильственное и болезненное. Душа [и так] долго созерцает насильственным и болезненным [созерцанием].

122. Шраманы, лишь по виду жаждущие чувственных удовольствий, не срубают «древо» перерождений, а истинные шраманы срубают [его] «топором» созерцания.

123. Подобно тому как светильник в доме³⁶ горит ровно, не задуваемый ветром, точно так же горит «светильник» созерцания, свободный от «ветра» вожеления.

124. Созерцай пять учителей — четыре благословения, защитников, наивысших в мире, повелителей людей, богов, руководителей почитания, героев.

125. Способные [к освобождению], обретя посредством [чистого] состояния сознания незамутненную прохладную «воду» знания, освободившиеся от болезней, старости, смерти, неприятных ощущений, становятся совершенными.

126. Подобно тому как прокаленное семя не дает всходов на поверхности земли, точно так же прокаленное семя кармы у истинных шраманов [не дает] всходов перерождения.

127. Истинный шраман обретает счастье, а шраман по виду — страдания. Так познав добродетели и ошибки, достигни [чистого] состояния сознания.

128. Наделенные чистым состоянием сознания обретают блаженства последовательности благих событий [жизни] тиртханкаров, ганадхар и других [благих людей]. Так кратко описано джинами.

129. Они благословенны, поклонение им — чистым в избранном видении, знании, поведении, наделенным чистым состоянием сознания, навсегда разрушившим трояким способом³⁷ восемь карм.

³⁶ В тексте *gabbhahare*, скр. *garbhagṛhe*. Этим термином в джайнской и индуистской традициях обозначается внутренняя (алтарная) часть храма, где находится изображение почитаемого божества (тиртханкара). Но в джайнских храмах огонь в гарбхагṛихе не зажигается, поэтому в данном случае речь идет просто о внутреннем помещении дома.

³⁷ Т.е. умом, речью и телом.

130. Стойкие, пребывающие в размышлении джины не вводятся в заблуждение сверхъестественными силами, проявляемыми киннарками, кимпурушами³⁸ и бессмертными [богами].

131. Как ослепительный муни, знающий, видящий, думающий об освобождении, [может быть] введен в заблуждение низшими удовольствиями людей и богов?

132. Пока старость не одолеет тебя, пока телесную оболочку не сжег огонь болезней, а сила индрий не ослабела, до тех пор твори благо для атмана.

133. О избранный муни, всегда проявляй милость к шести [видам] душ активностью ума, речи и тела, избегай шести оснований [зла]³⁹, размышляй о не бывшем великом существе.

134. Странствуя в океане рождений, ты поедаяешь [существа] с десятью пранами с целью получения удовольствия от вкушения тройким способом.

135. О владыка, из-за убийства живых существ, рождаясь и умирая посреди 84 лакхов чрев, ты обретаешь бесконечное страдание.

136. О муни, дай дар бесстрашия душам различных живых существ вместе с тройкой чистотой для счастья благих событий, с [их] последовательностью.

137. Существует сто восемьдесят [видов], «учащих о [существовании] действий [души]», восемьдесят четыре [вида] «учащих о не-[существовании] действий», шестьдесят семь [видов] агностиков и тридцать два [вида] «благочестивых».

138. Не способный [к освобождению] не освобождает [свою] природу, даже хорошо расслышав Учение Джины. Пьющие молоко с сахаром змеи не становятся неядовитыми.

139. Не способная [к освобождению] душа не просвещается провозвещенным Джиной Учением, затемненная ложными взглядами, идеями и ошибочными мыслями.

140. Погруженный в неверное учение, наделенный преданностью неверным ересям, практикующий неверную аскезу попадает на низкий уровень существования.

141. Так введенная в заблуждение ложными точками зрения, ложными шастрами, придерживающаяся ложных взглядов душа странствует по сансаре с безначальных времен. О стойкий, [подумай об этом]!

142. Оставив триста шестьдесят три вида ложного пути еретиков, утверди ум на пути Джины. Что проку в многочисленных пустых разговорах?

³⁸ Киннары и кимпуруши — низшие классы богов.

³⁹ Шесть оснований зла — ложные боги, ложные учителя, ложные учения и вера в каждое из этих трех.

143. Тело, лишенное души и лишенное видения, есть [лишь] движущееся тело. Тело лишено почитания в [этом] мире, а движущееся тело — в высшем мире.

144. Подобно тому как луна выше звезд, как лев [выше] всех зверей, точно так же праведность [выше] учений для двух видов: отшельников и мирян.

145. Подобно тому как царь змей украшен рубином, сверкающим на [его] голове [среди других] драгоценностей, точно так же преданность Джине — опора незапятнанного видения, согласно учению.

146. «Знак» Джин с незапятнанными обетами и аскезой и очищенным видением подобен месяцу, сияющему в окружении звезд на незапятнанной небесной сфере.

147. Так познав ошибки и добродетели, поддерживай [чистым] состоянием сознания «жемчужину» видения — суть среди добродетельных «жемчужин», первый шаг к освобождению.

148. Избранными повелителями джин сказано, что [душа имеет] направленность сознания, [состоящую из] знания и видения, [она] деятель и «вкуситель» [плодов своих деяний], нематериальна, соразмерна телу, вечна.

149. Способная [к освобождению] душа, наделенная правильным размышлением Джин, разрушает кармы, затемняющие знание, видение, вводящие в заблуждение и препятствующие [проявлению силы].

150. Сила, блаженство, знание и видение — [эти] четыре атрибута проявляются после уничтожения четырех разрушающих [карм]. Мир и не-мир просвещаются [ими].

151. Всецело освободившись от карм, атман становится знающим, Шивой, Парамештхином⁴⁰, всеведущим, Вишну, Четырехликим [Брахмой], Буддой, Параматманом⁴¹.

152. Так освободившись от разрушающих карм, всецело свободная от 18 ошибок, освещающая дворцы в трех мирах [душа] пусть дарует мне высшее просветление.

153. Те, кто с высшей преданностью и любовью поклоняются лотосоподобным стопам избранных джин, уничтожают избранным чистым состоянием сознания как орудием корень рождений.

154. Подобно тому как листья лотоса по своей собственной природе не пропитываются водой, точно так же достойный человек по природе не «пропитывается» страстями и чувствами.

⁴⁰ Парамештхин (букв. «наивысочайший») — наименование пяти наиболее почитаемых личностей в джайнизме (см. далее VI.104).

⁴¹ В данной гатхе используются имена различных богов и почитаемых личностей в индуизме, буддизме и джайнизме для того, чтобы подчеркнуть, что атман, реализовавший свою природу, тем самым воплощает в себе всех богов других традиций.

155. Именно таких я считаю наделенными добродетелями и следующими всем правилам нравственности. А вместилище множества недостатков с нечистыми мыслями не равен [даже] мирянину.

156. Те люди — стойкие герои, воюющие «мечом» прощения и контроля, кто одолевает труднопобедимых и гордых силой «воинов» страстей.

157. Благ и благословенны те, кто сильными «руками» [правильного] видения и знания вытаскивают способных [к освобождению], погруженных в пучину чувственных удовольствий.

158. Муни обрубают побеги «лианы» лживости, ползущей по великому «древу» заблуждения и расцветающей ядовитыми «цветами» чувственности.

159. Те, кто наделены состоянием сострадания, свободны от заблуждения, самомнения и гордости, разбивают твердыню всех зол «мечом» [правильного] поведения.

160. Повелитель муни украшен драгоценной гирляндой собрания добродетелей на небосклоне учения Джины подобно полной луне, окруженной скоплением звезд на небосводе.

161. Люди с очищенным состоянием сознания обретают сверхъестественные силы муни, [способных к] левитации, вкупе с блаженствами чакравартина, Рамы, Вишну, повелителей богов, джин, ганадхар и других [почитаемых душ].

162. Размышляющие размышлением Джины души обретают совершенное, лишённое старости и смерти, превыше сравнения, абсолютно незапятнанное, бесценное счастье избранных сиддх.

163. Пусть владыки трех миров — чистые, вечные, незапятнанные сиддхи даруют мне избранную чистоту сознания в видении, знании и поведении.

164. Что проку в многочисленных разговорах о пользе, дхарме, чувственном желании и освобождении⁴² и даже других занятиях, отделённых от всех состояний сознания?

165. Тот, кто так правильно объясненную всеми буддами⁴³ эту «Бхава-пахуду» читает, слушает и размышляет [о ней], обретает неизменное состояние.

⁴² Имеются в виду четыре основные жизненные цели, или смысла, человеческой жизни в идеологии брахманизма-индуизма: польза (артха), долг-добродетель (дхарма), чувственное желание (кама) и освобождение (мокша).

⁴³ Здесь и далее слово «будда» («пробужденный, просветленный») используется по отношению к джайнским учителям и святым, подобно тому как в истории буддизма сам Будда неоднократно в текстах именуется «Джиной».

VI. Моккха-пахуда

1. Поклонение, поклонение тому божеству, которое, отказавшись от других субстанций, уничтожило кармы и познало исполненный знания атман.

2. Поклонившись этому божеству, чистому, [имеющему] безграничное избранное знание и видение, я расскажу о высшем атмане, высшем состоянии высших йогов.

3. Познав это, постепенно практикуя йогу, йогин достигает лишенной связей, безграничной, несравненной нирваны.

4. Атман бывает трех видов: высший, внутренний и внешний, полностью телесный. Так, высший созерцается в форме внутреннего. Оставь внешний атман.

5. Внешний атман — органы чувств, внутренний атман — полное осознание [природы] атмана. Освобожденный от тенет кармы высший атман называется «божеством».

6. Чистый атман — незапятнанный, отказавшийся от тела, сверхчувственный, абсолютный, наивысочайший, высший джина, творец освобождения, вечный совершенный.

7. Погрузившись во внутренний атман и отказавшись трояким способом от внешнего атмана, созерцай высший атман, [как] предписано избранными джинами.

8. Устремив ум на внешние объекты посредством индрий, забывший о присущей [ему] природе, ложно зрящий отождествляет атман с присущим [ему] телом.

9. Увидев в силу этого другие предметы как присущие телу, даже бессознательно воспринятые, сосредоточенно созерцает [тело].

10. Из-за отождествления себя и других с телом у незнающего цель атмана возрастает заблуждение в отношении жены, детей и других [объектов].

11. Погруженный в ложное знание, размышляющий в ложном состоянии сознания из-за возникшего заблуждения считает человека лишь телом.

12. Тот йогин, который безразличен к телу, недвойственен, лишен привязанности, безначален, углублен в собственную природу атмана, обретает нирвану.

13. Поглощенность внешними объектами⁴⁴ увеличивает, а разъединение [с ними] освобождает от различных карм. Таково сжатое наставление Джинны о связанности и освобождении.

⁴⁴ В тексте: *paradavva*, скр. *paradravya*. Под этим словосочетанием понимается все, что чуждо природе духовной субстанции, т.е. отличные от атмана субстанции, а также внешние объекты. Из стилистических соображений предпочтен вариант «внешние объекты».

14. Погруженный в истинную сущность⁴⁵ шраман посредством поддержания становится правильно зрящим. Затем под влиянием праведности [он] разрушает восемь дурных карм.

15. Далее, тот садху, который погружен во внешние объекты, становится ложно зрящим. Затем под влиянием ложных взглядов [он] связывается восьмью дурными кармами.

16. Из-за внешних объектов он спускается на низкий уровень существования, а благодаря истинной сущности поднимается на благой уровень существования. Так познав, следуй истинной сущности, отвлотившись от обратного.

17. Иное по отношению к собственной природе атмана бывает разумным, неразумным и смешанным. Так всевидящими поистине определены «внешние объекты».

18. Описанный джинами как лишенный восьми дурных карм, несравненный, реализовавший знание, вечный, чистый атман является «истинной сущностью».

19. Те, кто созерцают истинную сущность, отвлотившись от внешних объектов, наделенные благим поведением, следующие пути избранных джин достигают нирваны.

20. При помощи веры в избранных джин йогин созерцает в созерцании чистый атман. [Этим] он достигает нирваны. Разве он не может достигнуть мира богов?

21. Разве не может пройти по земле всего лишь половину кроши тот, кто, взяв тяжелый груз, проходит за один день сотню йоджан?

22. Разве в битве может победить богатыря, которого не могут победить в битве миллионы воинов все вместе, всего лишь один человек?

23. Всякий может посредством аскезы достичь небес, однако то, что достигается йогой и созерцанием, — это вечное блаженство в мире ином.

24. Подобно тому как чистое золото получается посредством очищения, точно так же атман становится высшим атманом, [лишь] приняв время и другие субстанции.

25. Лучше обетами и аскезой достигать небес, [чем] обратным — страданий в аде. [Существует] большое различие между пребыванием на жаре [по причине] аскезы и по противоположной [причине].

26. Тот, кто стремится пересечь великий, страшный океан сансары, созерцает чистый атман, сжигающий топливо кармы.

⁴⁵ В тексте: *saddavva*, скр. *svadravya*. Данное словосочетание является антонимом по отношению к *paradavva*. В тексте на протяжении нижеследующих гатх обыгрывается это противопоставление — внешних, чуждых, других сущностей, объектов, природы и истинной, своей собственной природы и сущности. В русском переводе передать адекватно это противопоставление, сохраняя слово *davva*, представляется крайне затруднительным.

27. Освободившись от всех страстей: гордыни, высокомерия, вожделения и отвращения, заблуждения, безразличный к делам мира, пребывающий в созерцании созерцает атман.

28. Отказавшись трояким образом от ложных взглядов, незнания, порока, добродетели пребывающий в йоге йогин обетом молчания освещает атман.

29. Та форма⁴⁶, что я вижу, ничего не знает, а знающий не виден. Поэтому с кем же мне разговаривать?

30. Божественными джинами сказано, что пребывающий в йоге йогиг прекращением всех притоков кармы разрушает накопленную карму и [все] знает.

31. Тот йогин, который «спит» в мирских делах, «бодрствует» в своем деле. Тот, кто «бодрствует» в мирских делах, тот «спит» в деле атмана⁴⁷.

32. Так познав, йог отказывается повсюду от всех мирских дел и созерцает высший атман, как сказано избранными повелителями джин.

33. Наделенный пятью «великими обетами», с пятью [видами] осторожности и трояким контролем, наделенный «тремя жемчужинами», постоянно практикуй созерцание и изучение [писаний].

34. Следует знать, что у почитающей «три жемчужины» души, почитателя, [рождается] плод почитания — всеведение.

35. Совершенный, чистый атман — всезнающий и всевидящий. Познай его, описанного избранными джинами [как] всеведение.

36. Йогин, который почитает «три жемчужины» именно в соответствии с учением избранных джин, созерцает атман и без сомнения пренебрегает [всем] остальным.

37. Следует знать, что то, что знает — знание, то, что видит — видение. Воздержание от порока и добродетели названо [правильным] поведением.

38. Избранными повелителями джин провозглашено, что праведность — восприятие «реальностей», понимание «реальностей» — познание, воздержание — [правильное] поведение.

39. Чистый видением — [поистине] чист. Чистый видением достигает нирваны. Лишенный видения человек не достигает искомой цели.

40. Так понимается проповеданная суть [пути] избежания старости и смерти. Описана праведность для шраманов и мирян.

41. Йогин знает различие между душой и не-душой в соответствии с учением Джин. Всевидящие называли это полным познанием.

⁴⁶ Под формой (*rūpaṁ*, скр. *rūpaṁ*) имеется в виду телесная оболочка.

⁴⁷ Имеется в виду, что йогин бодрствует в деле созерцания своего атмана, это дело и является главным занятием йога, поэтому он равнодушен к делам мира, а тот, кто погружен в мирские занятия, забывает («спит») о созерцании атмана.

42. Познав это, йогин совершает отказ от добродетели и порока. Лишенные кармы называли это неложным поведением.

43. Кто наделен самообладанием, тремя «жемчужинами» практикует аскезу по своей силе, тот обретает высшее состояние, созерцая чистый атман.

44. Постоянно упражняясь [в аскезе] тремя [способами] три [времени года], лишенный трех [ошибок], украшенный тремя [«жемчужинами»], полностью свободный от двух [недостатков], йогин созерцает высший атман⁴⁸.

45. Та душа, которая лишена гордыни, лживости, гнева и извавлена от алчности, наделена незапятнанной природой, обретает высшее блаженство.

46. Душа, имеющая мятущийся⁴⁹, направленный на объекты страстей, лишенный состояния высшего атмана ум, не обретает совершенное счастье, отвратившись от образа Джины⁵⁰.

47. Образ Джины описан избранными джинами [как излучающий] совершенное счастье. Душа, остающаяся в «чаще» рождений, даже во сне не может излучать его.

48. Избранными повелителями джин сказано, что созерцающий высший атман йогин освобождается от загрязняющей алчности [и он] не связывается новой кармой.

49. Будучи устоявшимся в [правильном] поведении, устоявшийся в праведности, размышляющий [благой] мыслью, созерцающий атман йог обретает высшее состояние.

50. Практика — свой собственный закон, закон — собственная природа атмана. Он лишен вожеления и отвращения, изменений души.

51. Подобно тому как чистый кристалл в соединении с другими субстанциями выглядит иначе, точно так же душа в соединении с вожелением и другими [страстями] бывает совершенно разных видов.

52. Преданный божеству и гуру, любящий среди наделенных самообладанием единоверцев, возросший в праведности йогин погружен в созерцание.

53. Ту карму, которую незнающий уничтожает высшей аскезой [в течение] многих рождений, знающий, трижды контролирующий [себя], уничтожает [в течение одной] антар-мухурты.

⁴⁸ Три способа — телом, речью и умом; три ошибки — хитрость, ложные верования и ожидание награды; два недостатка — вожеление и отвращение.

⁴⁹ В тексте *ruddo*, скр. *rudraḥ*, букв. «ревуший».

⁵⁰ В тексте *jīṇamuddaṃ*, скр. *jīṇamudraṃ*. Обычно это слово относится к позе или расположению рук. В данном случае *jīṇamuddaṃ* предпочтительно переводить как «образ/изображение Джины», поскольку ясно из общего контекста, что речь идет именно о целостном образе (возможно, статуе) Джины.

54. Тот садху, который благой активностью, возделая внешние объекты, создает благое состояние сознания, [является] незнающим. Знающий — обратное этому.

55. Подобное состояние сознания, [используемое как] средство освобождения, является причиной притока [кармы]. Тот, [кто использует] его, — незнающий, отвратившийся от собственной природы атмана.

56. Тот незнающий, который одержим значимостью кармы, отрицает и критикует знание собственной природы, называется врагом наставления Джинны.

57. Наделенный знанием без [правильного] поведения или аскезой без [правильного] видения лишен чистого состояния сознания [в отношении] иных [предметов]. Какое блаженство [может быть лишь] при наличии внешнего вида?

58. Тот, кто бессознательное принимает за сознание, является незнающим. А знающим называется тот, что сознательное принимает за сознание.

59. Знание, лишенное аскезы, как и аскеза без знания, бесполезно. Поэтому [только] наделенный знанием и аскезой обретает нирвану.

60. Утвердивший совершенство тиртханкар, наделенный четырьмя [видами] знания, следует практике аскезы. Познав [это], даже наделенный знанием должен твердо следовать практике аскезы.

61. Тот садху, который наделен [только] внешним «знаком», [но] лишен внутреннего «знака», утратив свойственное [садху] поведение, разрушает Путь Освобождения.

62. Рожденное счастьем знание разрушается с появлением страдания. Поэтому йогин в соответствии со своей силой пусть привыкает к страданиям.

63. После подчинения голода, поз и сна, в соответствии с учением Джинны, следует созерцать свой собственный атман, познав [его] с благословения гуру.

64. Обладающий правильным поведением атман наделен знанием и видением. Следует постоянно созерцать атман, познав [его] с благословения гуру.

65. Атман познается с трудом. Познав атман, трудно размышлять [о нем]. Размышляющий о своей природе человек с трудом отвращается от объектов [органов чувств].

66. Насколько человек увлечен объектами [органов чувств], настолько [он] не познает атман. Атман познает йог, отвративший сознание от объектов.

67. Познав атман, некоторые люди, забывшие о [своей] истинной природе, блуждают в четырехчастном [существовании], увлеченные объектами [органов чувств] глупцы.

68. [Те] же, кто, познав атман, отвратились от объектов [органов чувств], обладающие размышлением, отказываются от четырехчастного [существования], без сомнения, наделены добродетелью аскезы.

69. Тот, [кто] из заблуждения увлечен внешними объектами даже размером с первичный атом, является незнающим глупцом, отвратившимся от собственной природы атмана.

70. Созерцающие атман, чистые видением, стойкие в поведении, отвратившие сознание от объектов [органов чувств] достигают нирваны.

71. Поскольку именно вожелание [по отношению] к внешним объектам [есть] причина сансары, то йогин должен постоянно размышлять об атмане.

72. [Правильное] поведение [есть] ровное отношение к хуле и хвале, страданиям и удовольствиям, врагам и друзьям.

73. Некоторые люди с превратным поведением, лишённые обетов и осторожности, утратившие чистоту состояния сознания, препирают: «Время не подходит для созерцания».

74. Неспособная [к освобождению] душа, лишённая праведности и знания, полностью лишившись [возможности] освобождения, погружаясь в наслаждения сансары, утверждает: «Для созерцания нет времени».

75. Глупец, не знающий о пяти «великих обетах», пяти [видах] осторожности, трояком контроле, утверждает: «Для созерцания нет времени».

76. Именно тот садху, который в Бхарата[-варше] в неблагое время⁵¹ практикует «добродетельное» созерцание, утверждённый в собственной природе атмана, не считается незнающим.

77. Даже теперь очищенные «тремя жемчужинами», созерцая атман, обретают статус Индры. Родившись же божеством «лаукантика», затем достигают прекращения [существования]⁵².

78. Те, кто введены в заблуждение пороком, восприняв «знак» избранных повелителей джин, творят порок, отказавшись от Пути Освобождения, [называются] порочными.

79. Те, кто мечтают о пяти [видах] одежды, наделены оковами, привыкшие к прошению, погружены в карму, отказались от Пути Освобождения.

80. Те, кто лишены оков, свободны от заблуждения, претерпевают двадцать два неудобства, подчинившие страсти свободны от проявлений порока, восприняли Путь Освобождения.

⁵¹ Имеется в виду нынешний мировой период, который начался месяц спустя после смерти Махавиры.

⁵² Имеется в виду определенный класс божеств, которыми заканчивается мировой универсум и которые в следующем рождении станут людьми и обязательно обретут освобождение.

81. «В высшем, среднем, нижнем мирах нет ничего моего» — посредством такого размышления йогин полностью обретает вечное блаженство.
82. Те, кто почитают божество и гуру, размышляя о традиции непривязанности, погруженные в созерцание, [наделенные] благим поведением, восприняли Путь Освобождения.
83. С подлинной точки зрения атман сам собой так погружен в самого себя. Тот йогин, который наделен полностью благим поведением, обретает нирвану.
84. Йогин, сосредоточивший избранные знание и поведение, — атман в облике человека. Тот йогин, который созерцает, побеждая пороки, становится не-двойственным.
85. Так Джиной описан [путь] шраманов. Теперь выслушай о средстве разрушения сансары и обретения цели для мирян.
86. Восприняв благонезапятнанную, непоколебимую, подобно божественной горе, праведность, мирянин созерцает ее с целью уничтожения страдания.
87. У той души, которая созерцает праведность, возникает правильное видение. Затем, преобразованная праведностью, [она] уничтожает восемь не-благих карм.
88. Что сказать еще? Те избранные люди, которые [стали] сиддхами в прошлом и станут [в будущем], знали, что [это] возможно [благодаря] величию праведности.
89. Те люди благословенны, кто достигли цели, храбрые, знающие, не оскверняющиеся даже во сне. Праведность ведет их к цели.
90. Праведность — это вера в свободу от насилия, Учение, в лишенное 18 недостатков божество, свободу от оков.
91. Праведность [возникает] у того, кто придерживается формы, в которой был рожден, [наделен] самообладанием, независимым от других «знаком», отказался от всех связей.
92. Тот, кто почитает ложных богов, учение и ложный «знак» из-за стыда, страха и гордости, может стать полностью ложнозрящим.
93. Ложные взгляды ведут к выражению почитания «знака», созданного самим или другими, несдержанных, страстных богов. Чистая праведность не ведет к этому.
94. Мирянин с правильными взглядами следует Учению, провозглашенному божественными джинами. Следует знать, что ложнозрящий делает обратное.
95. Та душа, у которой ложные взгляды, лишенная счастья странствует в исполненной рождения, старости, смерти и тысячи несчастий сансаре.

96. Правильное — добродетели, ложное — ошибки. Хорошо поразмыслив над этим, делай то, что приятно уму. Что [проку] в многочисленных разговорах?

97. Освободившийся [только] от внешних связей ниргрантх не свободен от ложных состояний сознания. Что [проку] ему в позах и молчании, [если он] не знает природы атмана?

98. Тот садху, который, лишившись главных добродетелей, творит внешние дела, не достигает счастливой цели, [лишь] позорит «знак» Джинны.

99. Что создадут внешние дела, что же создадут многие виды терпения, что создаст аскеза для отвратившегося от собственной природы атмана?

100. Если отвратившийся от атмана начитан во множестве писаний и если [он] будет следовать многим видам [правильного] поведения, то эта начитанность и поведение являются «детскими».

101. Садху, бесстрастный в отношении внешнего, отвратившийся от внешних объектов, безразличный к удовольствиям сансары, погружен в счастье собственной чистоты.

102. Садху, с телом, украшенным собранием добродетелей, определившийся [с тем, что] следует принять и [от чего] отказаться, погруженный в созерцание и изучение, обретает высшее положение.

103. Познай то, что пребывает в теле, что восхваляется восхваляемыми, почитается почитаемыми и непрерывно созерцается созерцаемыми.

104. Пять парамештхинов — архаты, сиддхи, ачарьи, упадхьи, садху. Они пребывают в атмане. Поэтому только атман — моя защита.

105. Праведность, истинное знание, истинное поведение, а также истинная аскеза — [эти] четыре [качества] пребывают в атмане. Поэтому только атман — моя защита.

106. Тот, кто, хорошо усвоив, читает, слушает, обдумывает так проповеданную джинами «Моккха-пахуду», достигает вечного счастья.

VII. Лимга-пахуда

1. Почтив архатов, а затем сиддх, я вкратце расскажу шастру «Лимга-пахуда» для шраманов.

2. «Знак»⁵³ возникает из Учения. «Знак» сам по себе не обеспечивает Учения. Познай, какое отношение к Учению следует выработать при помощи «знака».

⁵³ Под «знаком» (*liṅga*, скр. *liṅga*) понимается, с одной стороны, внешний облик аскета (т.е. нагота, являющаяся «знаком»), признаком джайнского дигамбарского аске-

3. [Тот], кто, восприняв «знак» избранных повелителей джин, введенный в заблуждение пороком подвергает «знак» осмеянию, среди [имеющих] «знак» [подобен] Нараде⁵⁴.

4. Тот, [кто], приняв «знак», танцует, поет, играет на музыкальных инструментах, введен в заблуждение пороком, — не шраман, а животное.

5. Тот, [кто] многими способами копит [вещи], охраняет и болезненно созерцает [их], — введен в заблуждение пороком, — животное, а не шраман.

6. Чрезвычайно гордый и самонадеянный, имеющий «знак», постоянно [занятый] сплетнями, сварами и азартными играми, идет в ад, в образе «знака» творя порок.

7. Тот, кто, имея «знак», лишен из-за порока чистого состояния сознания, служит не-целомудрию, введен в заблуждение пороком, блуждает в бесконечной сансаре.

8. Если [правильные] видение, знание, поведение не сопутствуют «знаку», то шраман созерцает «болезненным» созерцанием, пребывая в безграничной сансаре.

9. [Тот], кто, творя порок в облике «знака», помогает [в устроении] свадьбы, возделывании [полей], торговле, знахарстве, отправляется в ад.

10. Имеющий «знак», подстрекая к воровству, лжи, войне, спорам и жестоким делам, гадая на янтрах⁵⁵, идет в обитель ада.

11. Имеющий «знак», [обладая правильными] видением, знанием, поведением, аскезой, самообладанием, воздержанием, постоянно [соблюдая] обязанности, но испытывающий боль [при этом] идет в обитель ада.

12. Вовлеченный в любовные отношения и тому подобные [дела], жадно вкушающий вкусную пищу — лжец, позорящий «знак», животное, а не шраман.

13. Тот шраман, который бежит за пищей, вкушает пищу, устроив свару, зарится на чужое, не находится на Пути Освобождения.

14. Шраман, имеющий «знак» Джин, который принимает не данное, дурно отзываясь о других и в их отсутствие [находит] недостатки, подобен вору.

та), с другой стороны, внутреннее состояние аскета, нагота «внутренняя», на чем автор текста и делает акцент.

⁵⁴ Нарада — класс богов, состоящий из девяти существ: Бхима, Махабхима, Рудра, Махарудра, Кала, Махакала, Дурмука, Наракамукха, Адхомука. Аналогия не ясна.

⁵⁵ В джайнской традиции аскетам запрещено использовать магические диаграммы, янтры, с целью получения каких бы то ни было мирских выгод или для гадания. Однако данная строка может пониматься и как запрет на азартные игры.

15. Тот, [кто], имея «знак», придерживается [осторожности] в прохождении пути [и тем не менее] прыгает вверх и вниз, бегает, роет землю, — животное, а не шраман.

16. Просвещенный [в учении о] связанности, но раскапывающий всходы и даже землю, часто рубящий деревья — животное, а не шраман.

17. [Тот, кто] постоянно испытывает вожделение к женщинам и бесчестит других, лишившись знания и видения, — животное, а не шраман.

18. Не отказавшийся от жизни домохозяина, чрезвычайно увлеченный любовью к домохозяевам и ученикам, без благочестивого поведения — животное, а не шраман.

19. Избранный муни, постоянно вращаясь посреди наделенных самообладанием, много знающий, но наделенный всем [вышеперечисленным, является] разрушающим [чистое] состояние сознания, а не шраманом.

20. Добившийся доверия группы женщин дает наставления в видении, знании и поведении, из-за падения [является] разрушающим [чистое] состояние сознания, а не шраманом.

21. [Тот, кто] постоянно вкушает пищу в доме блудницы, лыстит [ей], потакает [телу], обретает природу ребенка, [является] разрушающим [чистое] состояние сознания, а не шраманом.

22. Такова эта «Лимга-пахуда» — учение, провозглашенное всеми буддами. Тот, кто прилежно следует ей, достигает высшего состояния.

VIII. Сила-пахуда

1. Трижды простершись [перед] большеглазым Вирой со стопами, нежными как розовый лотос, я повествую о добродетелях нравственности.

2. Будды сказали, что нет различия между нравственностью и знанием. Однако без нравственности [привязанность] к объектам органов чувств разрушает знание.

3. Трудно достичь знания. Обретя знание, трудно [достичь чистого] состояния сознания. [Имеющей чистое] состояние сознания душе трудно отказаться от объектов [органов чувств].

4. До тех пор пока душа находится под влиянием объектов [органов чувств], она не обретает знания. И просто отказ от объектов не разрушает накопленную карму.

5. Знание без поведения, принятие «знака» без видения и практика аскезы без самообладания — все [это] бесполезно.

6. Очищенное поведением знание, очищенное видением принятие «знака» и сопровождаемая самообладанием аскеза даже в малой степени приносят великий плод.

7. Обретя знание, некоторые люди, увлеченные объектами [органов чувств], блуждают в четырехчастном [существовании], введенные в заблуждение объектами [органов чувств] глупцы⁵⁶.

8. [Те] же, кто, обретя знание, отвратились от объектов [органов чувств], обладающие размышлением, отказываются от четырехчастного [существования], без сомнения, наделены добродетелью аскезы⁵⁷.

9. Подобно тому как золото очищается нанесением соли и буры, точно так же душа очищается очень чистой «влагой» знания.

10. [Это] не недостаток знания [в том, что] недалекие люди, возгордившись знанием, побеждаются объектами [органов чувств].

11. Посредством правильного знания, видения, аскезы и поведения душа, очищенная поведением, достигает паринирваны.

12. Нирвана существует [только] для защитников нравственности, чистых видением, стойких в поведении и навсегда отвративших ум от объектов [органов чувств].

13. Путь описывается для указывающих на цель, [хотя и] введенных в заблуждение объектами [органов чувств], но для указывающих на ложный путь даже знание бесполезно.

14. Прославляющие дурные учения, дурные писания, знающие множество шаштр, но лишённые нравственности, обетов и знания не бывают [истинно] почитающими.

15. У гордящихся прекрасным телом, наделенных молодостью и красотой, но лишённых нравственных добродетелей рождение [в теле] человека бесполезно.

16. Даже для изучивших шаштры грамматики, метрики, вайшешики⁵⁸, законов, логики⁵⁹ нравственность — высшее «писание».

17. Способные [к освобождению], украшенные нравственными добродетелями бывают угодны богам. Начитанные во многих писаниях, но безнравственные в мире немногочисленны.

18. [Те] люди, которые нуждаются во всем, безобразны или даже умирают в расцвете лет, [если] нравственны в поведении — достойны восхищения.

⁵⁶ Парафраз гатхи 67 из «Моккха-пахуды».

⁵⁷ Парафраз гатхи 68 из «Моккха-пахуды».

⁵⁸ Единственное в текстах *Corpus Sūndasūdae* упоминание философской школы вайшешика. В данном контексте эта школа, видимо, просто соотносится с философией вообще.

⁵⁹ В тексте *nāya*, скр. *nūya*, которая обозначает одновременно логику и школу, которая занималась разработкой преимущественно логической проблематики.

19. Милость к душам, подчинение [чувств], правдивость, не-воровство, целомудрие, удовлетворенность, правильное видение, знание и аскеза — «семья» нравственности.

20. Нравственность — чистая аскеза, чистота видения и чистота знания. Нравственность — враг объектов [органов чувств]. Нравственность — ступень освобождения.

21. Подобно тому как жадный до объектов [органов чувств] отравлен ими, точно так же он уничтожает все опасные создания, неподвижные и движущиеся. Яд объектов [органов чувств] бывает сильнодействующим.

22. Яд может убить душу один лишь раз в [одном] рождении, но отравленный ядом объектов [органов чувств] блуждает в чаше сансары, [умирая неоднократно].

23. Поглощенные объектами [органов чувств] души, ощущающие страдания среди обитателей ада, животных, людей, обретают дурную участь среди [низших] богов.

24. Подобно тому как развеиванием шелухи люди не обретают [никакой] вещи, благонаделенные аскезой и нравственностью отвергают объекты словно ядовитый осадок.

25. [Даже] для развивающих круглые, полукруглые, благие и большие члены тела нравственность — превыше всего.

26. Оглупленный дурным учением, увлеченный объектами человек будет кружиться в сансаре подобно колесу с глиняными черпаками.

27. Кармические оковы связывают атман вожелением и стремлением к объектам [органов чувств]. Они разрываются достигшими цели добродетелью аскезы, самообладания и нравственности.

28. Нравственный [человек] сияет «драгоценностями» аскезы, благочестия, нравственности и щедрости, подобно наполненному драгоценностями океану.

29. Видел [ли кто-нибудь] освобождение собак, ослов, коров [и других] животных, женщин? Все люди видели [освобождение только у тех,] кто преследует четыре цели⁶⁰.

30. Если освобождение может быть обретено знающим, но увлеченным объектами [органов чувств], то почему знавший десять пурв⁶¹ сын Сатьяки⁶² отправился в ад?

31. Если, как сказали будды, можно очиститься знанием без нравственности, то почему у знающего десять пурв не возникло незапятнанное состояние сознания?

⁶⁰ Об этом см. выше, примеч. 41.

⁶¹ Наиболее древние части джайнского канона.

⁶² Комментарии на хинди приводят имя сына Сатьяки — Рудра, но установить контекст ссылки не удалось.

32. Тот, кто безразличен к объектам [органов чувств], мало испытывает ощущения ада и обретает состояние архата, как сказано Джиной Вардхаманой.

33. Таким образом, увидев непосредственным знанием, знанием мира, джины многими способами через нравственность [обрели] сверхчувственное состояние освобождения.

34. Пять практик: праведность, знание, видение, аскеза и сила «сжигают», как раздуваемый ветром огонь, накопленную карму атмана.

35. Сжегшие восемь карм, безразличные к объектам [органов чувств], подчинившие индрии, стойкие, наделенные аскезой, благочестием, нравственностью, достигнув цели, становятся сиддхами.

36. Шраман, чье древо жизни украшено прекрасной нравственностью, может странствовать как «махатма»⁶³. [Его] добродетели пронизывают существование.

37. Знание, созерцание, йога, чистота видения основаны на силе. Праведностью-видением обретают пробуждение [в соответствии] с наставлением Джины.

38. Усвоившие суть речений Джины, безразличные к объектам [органов чувств], преуспевшие в аскезе, стойкие, омывшиеся «водой» нравственности достигают счастья в месте сиддх.

39. Уничтожившие добродетелями все кармы, равнодушные к счастью и страданию, чистые умом, удалившие кармическую «пыль» проявляют [истинное] почитание.

40. Благая преданность архату, благоочищенная видением праведность, нравственность, безразличие к объектам — что еще называется «знанием»?

I. Daṃsaṇa-pāhuḍa

1. *kāūṇa ṇamukkāraṃ jīṇavaravasahassa vadḍhamāṇassa |
daṃsaṇamaggaṃ vocchāmi jahūkammaṃ samāseṇa ||*
2. *daṃsaṇamūlo dhammo uvaddatṭho jīṇavarehiṃ sissāṇaṃ |
taṃ soūṇa sakaṇṇe daṃsaṇahiṇo ṇa vaṃdivvo ||*
3. *daṃsaṇabhaṭṭhā bhaṭṭhā daṃsaṇabhaṭṭhassa ṇatthi nīvāṇaṃ |
sijjhaṃti cariyabhaṭṭhā daṃsaṇabhaṭṭhā ṇa sijjhaṃti ||*
4. *sammattarayaṇabhaṭṭhā jāṇaṃtā bahuvihāim satthāim |
ārāhaṇāviraḥiyā bhaṃaṃti tattheva tattheva ||*
5. *sammattaviraḥiyā ṇaṃ suṭṭhu vi uggaṃ tavaṃ caraṃto ṇaṃ |
ṇa lahaṃti bohilāhaṃ avi vāsasahassākoḍḍhiṃ ||*

⁶³ Букв. «великая душа».

6. sammattaṇṇaḍaṁsaṇabalavīriyavaḍḍhamāṇa je savve |
kalikalusapāvarahiyā varaṇāṇi hoṁti aireṇa ||
7. sammattasallapavaho ṇiccaṁ hiyae pavaṭṭae jassa |
kammaṁ vāluṇavaraṇaṁ bandhacciya ṇāsae tassa ||
8. je daṁsaṇesu bhaṭṭhā ṇāṇe bhaṭṭhā carittabhaṭṭhā ya |
ede bhaṭṭha vi bhaṭṭhā sesaṁ pi jaṇaṁ viṇṣaṁti ||
9. jo kovi dhammasilo saṁjamatavaṇiyamajogaguṇadhāri |
tassa ya dosa kahaṁtā bhaggā bhaggattaṇaṁ diti ||
10. jaha mūlammi viṇaṭṭhe dumassa parivāra ṇatthi paravaḍḍhi |
taha jīṇadaṁsaṇa bhaṭṭhā mūlaviṇaṭṭhā ṇa sijjhaṁti ||
11. jaha mūlāo khaṁdo sāhāparivāra bahuguṇo hoi |
taha jīṇadaṁsaṇa mūlo ṇiddiṭṭho mokkhamaggassa ||
12. je daṁsaṇesu bhaṭṭhā pāe pāḍaṁti daṁsaṇadharāṇaṁ |
te hoṁti lallamūā bohi puṇa dullahā tesim ||
13. je vi paḍaṁti ya tesim jāṇaṁtā lajjāgāravabhayeṇa |
tesim pi ṇatthi bohi pāvaṁ aumoyamāṇaṇaṁ ||
14. duvihaṁ pi gaṁthacāyaṁ tisū vi joesu saṁjamo ṭhādi |
ṇāṇaṁmi karaṇasuddhe ubbhasaṇe daṁsaṇaṁ hodi ||
15. sammattūdo ṇāṇaṁ ṇāṇādo savvabhūvaṇuvaladdhi |
uvaladdhapayatthe puṇa seyāseyaṁ viyāṇedi ||
16. seyāseyavidaṇhu uddhudadussila silavaṁto vi |
silaphaleṇabbhūdayaṁ tatto puṇa lahai ṇivvāṇaṁ ||
17. jīṇavayaṇamosahamiṇaṁ visayasuhavireyaṇaṁ amidabhūtaṁ |
jaramaraṇavāhiharaṇaṁ khayakaraṇaṁ savvadukkhāṇaṁ ||
18. egaṁ jīṇassa rūvaṁ bīdiyaṁ ukkiṭṭhasāvayūṇaṁ tu |
avaraṭṭhiyāṇa taiyaṁ cauttha puṇa līṇadaṁsaṇaṁ ṇatthi ||
19. chaha davva ṇava payatthā paṇcatthi satta tacca ṇiddiṭṭhā |
saddahai tāṇa rūvaṁ so saddiṭṭhi muṇeyavvo ||
20. jīvādisaddahaṇaṁ sammattaṁ jīṇavarehiṁ paṇṇattaṁ |
vavahārā ṇicchayado appāṇaṁ havai sammattaṁ ||
21. evaṁ jīṇapaṇṇattaṁ daṁsaṇarayaṇaṁ dhareha bhūveṇa |
sāraṁ guṇarayaṇatattaya sovūṇaṁ paḍhama mokkhassa ||
22. jaṁ sakkaṁ taṁ kirai jaṁ ca ṇa sakkei taṁ ca saddahaṇaṁ |
kevalijīṇehiṁ bhaṇiyaṁ saddahaṇaṁ mūṇassa sammattaṁ ||
23. daṁsaṇaṇṇācaritte tavaviṇaye ṇiccaḷālasupasatthā |
ede du vaṁdaṇiyā je guṇavādi guṇadharāṇaṁ ||
24. sahaḷuppaṇṇaṁ rūvaṁ daṭṭhuṁ jo maṇṇae ṇa macchario |
so saṁjamapaḍivaṇṇo micchāiṭṭhi havai eso ||
25. amarāṇa vaṁdiyāṇaṁ rūvaṁ daṭṭhuṇa silasahiyūṇaṁ |
je gūraṇaṁ karaṁti ya sammattavivajjiyū hoṁti ||
26. assaṁjadaṁ ṇa vande vatthavihiṇovi to ṇa vaṁdijja |
doṇṇi vi hoṁti samāṇā ego vi ṇa saṁjado hodi ||

27. *ṇa vi deho vaṁdijjai ṇa vi ya kulo ṇa vi ya jāisaṁjutto |
ko vaṁdami guṇahiṇo ṇa hu savaṇo ṇeya sāvao hoi ||*
28. *vaṁdami tavaśavaṇṇā silaṁ ca guṇaṁ ca baṁbhaceraṁca |
siddhigamaṇaṁ ca tesiṁ sammattaṇa suddhabhūveṇa ||*
29. *causaṭṭhi camarasahio cautisahi aisaehiṁ saṁjutto |
aṇavarabahusattahio kammakkhayakāraṇaṇimitto ||*
30. *ṇāṇeṇa daṁsaṇeṇa ya taveṇa cariyēṇa saṁjamaguṇeṇa |
cauhiṁ pi samājoge makkho jīṇasāsane diṭṭho ||*
31. *ṇāṇaṁ ṇarassa sāro sāro vi ṇarassa hoi sammattaṁ |
sammattāo caraṇaṁ caraṇāo hoi ṇivvāṇaṁ ||*
32. *ṇāṇammi daṁsaṇammi ya taveṇa cariyēṇa sammasahieṇa |
cauṇhaṁ pi samājoge siddhā jivā ṇa sandeho ||*
33. *kallāṇaparaṁparayā lahaṁti jivā visuddhasammattaṁ |
sammaddaṁsaṇarayaṇaṁ agghedi sarāsura loe ||*
34. *laddhuṇa ya maṇuyattaṁ sahiyaṁ taha uttameṇa gotteṇa |
laddhuṇa ya sammattaṁ akkhasokkhaṁ ca makkhaṁ ca ||*
35. *viharadi jāva jīṇiṇdo sahasaṭṭhasulakkhaṇehiṁ saṁjutto |
cautisaisayajudo sā paḍimā thāvarū bhaṇiyū ||*
36. *bārasavihatavajuttā kammaṁ khaviṭṭha vihibaleṇa saṁ |
vosaṭṭacattadehū ṇivvāṇamaṇuttaraṁ pattū ||*

II. Sutta-pāhuḍa

1. *arahaṁtabhūsiyatthaṁ gaṇaharadevehiṁ gaṁthiyaṁ sammaṁ |
suttatthamaggaṇatthaṁ savaṇṇa sūhaṁtiparamatthaṁ ||*
2. *suttammi jaṁ sudiṭṭhaṁ āriyaparaṁpureṇa maggeṇa |
ṇāṭṭha duviha sutta vaṭṭadi sivaṁmagga jo bhavvo ||*
3. *suttaṁ hi jāṇaṁṇe bhavassa bhavaṇasaṇaṁ ca so kuṇadi |
sui jahā asuttā ṇāsadi sutte sahā ṇo vi ||*
4. *puriso vi jo sasutto ṇa viṇāsai so gao vi saṁsāre |
saccedaṇa paccakkhaṁ ṇāsadi taṁ so adissamāṇo vi ||*
5. *suttatthaṁ jīṇabhaṇiyaṁ jivājivāḍibahuvihāṁ atthaṁ |
heyāheyaṁ ca tahā jo jāṇai so hu saddiṭṭhi ||*
6. *jaṁ suttaṁ jīṇauttaṁ vavahāro tahā ya jāṇa paramattho |
taṁ jāṇiṭṭha joi lahai suhaṁ khavai malapūṇjaṁ ||*
7. *suttatthapayaṇaṭṭho micchādiṭṭhi hu so muṇeyavvo |
khede vi ṇa kāyavvaṁ paṇipattaṁ sacelassa ||*
8. *hariharatullo vi ṇaro saggaṁ gacchei ei bhavakoḍi |
tahā vi ṇa pāvai siddhiṁ saṁsārattho puṇo eti bhaṇido ||*
9. *ukkaṭṭhasihacariyaṁ bahupariyamma ya guruyabhāro ya |
jo viharai sacchaṁtaṁ pāvaṁ gacchadi hodi micchattaṁ ||*

10. *ñiccelapāṇipattaṃ uvaiṭṭhaṃ paramajñavarindehiṃ |
ekko vi mokkhamaggo sesā ya amaggayā savve ||*
11. *jo saṃjamesu sahio āraṃbhapariggahesu virao vi |
so hoi vaṇḍaṇṇo sasurāsuraṃnuse loe ||*
12. *je bāvisaparisaḥa sahaṃti sattisaehiṃ saṃjuttā |
te hoṃti vaṇḍaṇṇiyā kammakkhayaṇijjarāsāhū ||*
13. *avasesā je līṅgi daṃsaṇaṇṇaṇṇa samma saṃjuttā |
celeṇa ya parigahiyā te bhaṇiyā icchaṇijjā ya ||*
14. *icchāyāramatthaṃ suttaṭṭhio jo hu chaṇḍae kammaṃ |
ṭhaṇe ṭṭhiyasammattaṃ paramaloyasuhaṃkaro hodi ||*
15. *aha puṇa appā ñicchadi dhammāiṃ karei ñiravasesāiṃ |
taha vi ṇa pāvadi siddhiṃ saṃsārattho puṇo bhaṇido ||*
16. *eeṇa kāraṇaṇa ya taṃ appā saddaheha tivihēṇa |
jeṇa ya laheha mokkhaṃ taṃ jāṇijjaha payatteṇa ||*
17. *bālaggakoḍimettaṃ parigahagahaṇaṃ ṇa hoi sāhūṇaṃ |
bhuṃjei pāṇipatte diṇṇaṇṇaṃ ikkaṭṭhāṇaṃmi ||*
18. *jahajāyarūvasariso tilatusamettaṃ ṇa gihadi hatthesu |
jai lei appabahuyaṃ tatto puṇa jāi ṇiggodam ||*
19. *jassa pariggahagahaṇaṃ appaṃ bahuyaṃ ca havai līṅgassa |
so garahiu jīṇavayāṇe parigaharahiyo ñirāyāro ||*
20. *pañcamahavvayajutto tihim guttihiṃ jo sa saṃjado hoi |
ṇiggaṇṭhamokkhamaggo so hodi hu vaṇḍaṇṇijo ya ||*
21. *duiyaṃ ca utta līṅgaṃ ukkiṭṭhaṃ avarasāvayāṇaṃ ca |
bhikkhaṃ bhamei patte samidibhāseṇa moṇeṇa ||*
22. *līṅgaṃ itthiṇa havadi bhuṇjai piṇḍaṃ sueyakālammi |
ajjaiya vi ekkavatthā vatthāvaraṇeṇa bhuṇjedi ||*
23. *ṇa vi sijjadi vatthadharo jīṇasāsane jai vi hoi titthayaro |
ṇaggi vimokkhamaggo sesā ummaggayā savve ||*
24. *līṅgaṃmi ya itthiṇa thaṇaṃtare ṇāhikakhadesesu |
bhaṇiyo suhumo kāo tāṃsi kaha hoi pavvajjā ||*
25. *jai daṃsaṇeṇa suddhā uttā maggeṇa sāvi saṃjuttā |
ghoraṃ cariya carittaṃ itthisu ṇa pavvayā bhaṇiyā ||*
26. *cittāsohi ṇa tesim ḍhillaṃ bhāvaṃ taḥā sahāveṇa |
vijjadi māsā tesim itthisu ṇa saṃkayā jhāṇā ||*
27. *gāheṇa appagūhā samuddasale sacelaattheṇa |
icchā jāhu ṇiyatta tāha ṇiyattāiṃ savvadukkhāiṃ ||*

III. Cāritta-pāhuḍa

1. *savvaṇhu savvadaṃsi ṇimmohā viyarāya parametṭhi |
vaṇḍittutijagavaṇḍā arahamāṭā bhavvajivehiṃ ||*

2. *ñāṇaṃ daṃsaṇaṃ sammaṃ cārittaṃ sohikāraṇaṃ |
mokkhārāhaṇaheum cārittaṃ pāhuḍa vocche ||*
3. *jaṃ jāṇai taṃ ṇāṇaṃ jaṃ pecchai taṃ ca daṃsaṇaṃ bhaṇiyam |
ṇāṇassa picchiyassa ya samavaṇṇū hoi cārittaṃ ||*
4. *ee tiṇṇi vi bhāvā havaṇti jivassa akkhayāmeyā |
tiṇhaṃ pi sohaṇatthe jīṇabhaṇiyam duviha cārittaṃ ||*
5. *jīṇaṇānadiṭṭhisuddhaṃ paḍhamam sammattacaraṇacārittaṃ |
vidiyaṃ saṃjamacaraṇaṃ jīṇaṇāṇasadesiyaṃ taṃ pi ||*
6. *evaṃ ciya ṇāṭṭa ya savve micchattadosa saṃkāi |
parihara sammattamalā jīṇabhaṇiyā tivihajoṇa ||*
7. *ṇissaṅkiya ṇikkaṅkhiya ṇivvidigichā amūḍhadiṭṭhi ya |
uvagūhaṇa ṭhidikaraṇaṃ vacchalla pahāvaṇā ya te aṭṭha ||*
8. *taṃ ceva guṇavisuddhaṃ jīṇasammattaṃ sumukkhathāṇāe |
jaṃ carai ṇāṇajuttaṃ paḍhamam sammattacaraṇacārittaṃ ||*
9. *sammattacaraṇasuddhā saṃjamacaraṇassa jai va supasiddhā |
ṇāṇi amūḍhadiṭṭhi acire pāvaṇti ṇivvāṇaṃ ||*
10. *sammattacaraṇabhaṭṭhā saṃjamacaraṇaṃ caraṇti je vi ṇarā |
aṇṇāṇaṇāṇamūḍhā taha vi ṇa pāvaṇti ṇivvāṇaṃ ||*
11. *vacchallaṃ viṇaṇa ya aṇukaṃpūe sudāṇadacchāe |
maggaguṇasaṃsaṇāe avagūhaṇa rakkhaṇāe ya ||*
12. *eehiṃ lakkhaṇehiṃ ya lakkhiṇjai ajjavehiṃ bhāvehiṃ |
jīvo ārāhaṇto jīṇasammattaṃ amohaṇa ||*
13. *ucchāhabhāvaṇāsaṃpasamsasevā kudamsaṇe saddhā |
aṇṇāṇamohamaggo kuvvaṇto jahadi jīṇasammattaṃ ||*
14. *ucchāhabhāvaṇāsaṃpasamsasevā sudamsaṇe saddhā |
ṇa jahadi jīṇasammattaṃ kuvvaṇto ṇāṇamaggaṇa ||*
15. *aṇṇāṇaṃ micchattaṃ vajjaha ṇāṇe visuddhasammatte |
aha moham sārāmbhaṃ parihara dhamme ahiṃsāe ||*
16. *pavvaja saṃgacāe payatṭa sutave susaṃjame bhāve |
hoi suvisuddhajhāṇaṃ ṇimmohe viyarāyatte ||*
17. *micchūdaṃsaṇamagge maeiṇe aṇṇāṇamohadosehiṃ |
vajjhaṇti mūḍhajivā micchattābuddhiudayaṇa ||*
18. *sammaddaṃsaṇa passadi jāṇadi ṇāṇeṇa davvapajjāyā |
sammeṇa ya saddahadi ya pariharadi carittaje dose ||*
19. *ee tiṇṇi vi bhāvā havaṇti jivassa moharahiyassa |
ṇiyaguṇamārāhaṇto acireṇa ya kamma pariharai ||*
20. *saṃkhijjamasāṃkhijjaguṇaṃ ca saṃsārimerūmattā ṇaṃ |
sammattamaṇucaraṇtā kareṇti dukkhakkhayaṃ dhīrā ||*
21. *duvihaṃ saṃjamacaraṇaṃ sāyāraṃ taha have ṇirāyāraṃ |
sāyāraṃ saggaṇthe pariggahā rahiya khalu ṇirāyāraṃ ||*
22. *daṃsaṇa vāya sāmāiya posaha sacitta rāyabhatte ya |
baṃbhārāmbhapaṇṇiggaṇa aṇumaṇa uddiṭṭha desavirado ya ||*

23. pañceva ñuvvayāim guṇavvayāim havanti taha tiṇṇi |
sikkhāvaya cattāri ya sañjamacaraṇaṃ ca sāyāraṃ ||
24. thūle tasakāyavahe moṣe thūle adattathūle ya |
parihāro paramahilā pariggahāraṃbhaparimāṇaṃ ||
25. disividiṣimāṇa paḍhamāṃ aṇatthadaṇḍassa vajjaṇaṃ biddiyaṃ |
bhogopabbhogaparimā iyameva guṇavvayā tiṇṇi ||
26. sāmāyīyā ca paḍhamāṃ biddiyaṃ ca taheva posahaṃ bhaṇiyaṃ |
taiyaṃ ca atihipujjaṃ cauttha salleanā aṃte ||
27. evaṃ sāvayadhammaṃ sañjamacaraṇaṃ udesiyaṃ sayalaṃ |
suddhaṃ sañjamacaraṇaṃ jaidhammaṃ ṇikkalaṃ vocche ||
28. pañceṃḍiyasaṃvaraṇaṃ pañca vayā pañcaviṃsakiriyāsu |
pañca samidi taya gutti sañjamacaraṇaṃ ṇirāyāraṃ ||
29. amanuṇṇe ya maṇuṇṇe sajjivadavve ajivadavve ya |
ṇa karedi rāyadose pañceṃḍiyasaṃvaro bhaṇio ||
30. himsāviraī ahimsā asaccaviraī adattaviraī ya |
turiyaṃ abambhaviraī pañcama saṃgammi vitai ya ||
31. sāhaṃti jaṃ mahallā āyariyaṃ jaṃ mahallapuvvehiṃ |
jaṃ ca mahallāṇi tado mahavvayā ittahe yāim ||
32. vayagutti maṇogutti iriyāsamido sudāṇaṇikkhevo |
avaloyabhoyaṇāe ahimsae bhāvaṇā hoṃti ||
33. kohabhayaḥāsaloḥā mohā vivariyabhāvaṇā ceva |
vidiyassa bhāvaṇāe e pañceva ya tahā hoṃti ||
34. suṇṇāyaṇivāso vimociyāvāsa jaṃ parodhaṃ ca |
esaṇasuddhisauttaṃ sāhammiṣaṃvisaṃvādo ||
35. mahilāloyaṇapuvvaraisaraṇasaṃsattavasahivikahāhim |
puṭṭhiyarasehiṃ virao bhāvaṇa pañcāvi turiammi ||
36. apariggaha samaṇuṇṇesu saddaparisaṇasarūvagaṃdhesu |
rāyaddosaṇaṃ parihāro bhāvaṇā hoṃti ||
37. iriyā bhāsā esaṇa jā sā ādāṇa ceva ṇikkhevo |
sañjamasohiṇimittāṃ khaṃti jiṇā pañca samidho ||
38. bhavvajāṇabohaṇatthaṃ jiṇamagge jiṇavarehiṃ jaha bhaṇiyaṃ |
ṇāṇaṃ ṇāṇasarūvaṃ appāṇaṃ taṃ viyāṇehi ||
39. jīvājivavibhatti jo jāṇai so havei saṇṇāṇi |
rāyādidosarahio jiṇasāsaṇe mokkhamaggotti ||
40. dāsaṇaṇāṇacarittaṃ tiṇṇi vi jāṇeha paramasaddhāe |
jaṃ jāṇiṇā joī aireṇa lahaṃti ṇivvāṇaṃ ||
41. pāṇaṇa ṇāṇasalilaṃ ṇimmalasuvisuddhabhāvasaṃjuttā |
hoṃti sīvālayavāsi tihuvāṇacūḍāmaṇi siddhā ||
42. ṇāṇagūṇehiṃ vihiṇā ṇa lahaṃte te suicchiyaṃ lāhaṃ |
iya ṇāu guṇadosaṃ taṃ saṇṇāṇaṃ viyāṇehi ||
43. cārittasamārūḍho appāsu paraṃ ṇa ihae ṇāṇi |
pāvai aireṇa suhaṃ aṇovamaṃ jāṇa ṇicchayado ||

44. evaṃ saṃkkheveṇa ya bhaṇiyaṃ nāṇeṇa viyarūeṇa |
sammattasaṃjamāsayaduṇhaṃ vi udesiyaṃ caraṇaṃ ||
45. bhāveha bhāvasuddhaṃ phuḍu raiyaṃ caraṇapāhuḍaṃ ceva |
lahu caugai caiūṇa aireṇa puṇabbhavā hoi ||

IV. Boha-pāhuḍa

1. bahuṣattaatthajāṇe saṃjamasammattasuddhataṇḍavayaṇe |
vaṃdittā āyarie kasāyamaḷavajjide suddhe ||
2. sayalajaṇabohaṇatthaṃ jīṇamagge jīṇavarehiṃ jaha bhaṇiyaṃ |
vocchāmi samāseṇa chakkāyasuhaṃkaraṃ suṇaha ||
3. āyadaṇaṃ cediḥaraṃ jīṇapaḍimā daṃsaṇaṃ ca jīṇabimbam |
bhaṇiyaṃ suvaṇḍarāyaṃ jīṇamuddā nāṇamādaṭṭhaṃ ||
4. arahamteṇa suviṭṭhaṃ jaṃ devaṃ titthamiha ya arahamtaṃ |
pāvajjagūṇavisuddhā iya nāyavvā jahākamaso ||
5. maṇavayaṇakāyadavvā āyattā jassa indiyā viṣayā |
āyadaṇaṃ jīṇamagge ṇiddiṭṭhaṃ saṃjayaṃ rūvaṃ ||
6. mayarāyadosa moho koho loho ya jassa āyattā |
paṃcamahavvayadhāri āyādaṇaṃ maharisi bhaṇiyaṃ ||
7. siddhaṃ jassa sadatthaṃ visuddhajhāṇassa nāṇajuttassa |
siddhāyadaṇaṃ siddhaṃ muṇivaravasahassa muṇidatthaṃ ||
8. buddhaṃ jaṃ bohaṃto appāṇaṃ cedayāi aṇṇaṃ ca |
paṃcamahavvayasuddhaṃ nāṇamayaṃ jāṇa cediḥaraṃ ||
9. ceiya baṃdhaṃ makkhaṃ dukkhaṃ sukkhaṃ ca appayaṃ tassa |
ceiḥaraṃ jīṇamagge chakkāyahiyaṃkaraṃ bhaṇiyaṃ ||
10. saparā jaṃgamadehā daṃsaṇaṇāṇeṇa suddhacaraṇāṇaṃ |
ṇiggamṭhaviyarāyā jīṇamagge erisā paḍimā ||
11. jaṃ caradi suddhacaraṇaṃ jāṇai picchei suddhasammattaṃ |
sā hoi vaṃdaṇiyā ṇiggamṭhā saṃjadā paḍimā ||
12. daṃsaṇaṇaṇamtaṇāṇaṃ aṇamtaṇvīriya aṇamtasukkā ya |
sāsayaṇsukkha adehā mukkhā kammaṭṭhabaṇdhehiṃ ||
13. ṇirūvamamacalamakhohā ṇimmiviyā jaṇgameṇa rūveṇa |
siddhaṭṭhāṇammi ṭhiyā vosarapaḍimā dhuvā siddhā ||
14. daṃsei makkhamaggaṃ sammattaṃ saṃjamaṃ sudhammaṃ ca |
ṇiggamṭhaṃ nāṇamayaṃ jīṇamagge daṃsaṇaṃ bhaṇiyaṃ ||
15. jaha phullaṃ gaṃdhamayaṃ bhavadi hu khiraṃ sa ghiyamayaṃ cāvi |
taha daṃsaṇaṃ hi sammaṃ nāṇamayaṃ hoi rūvatthaṃ ||
16. jīṇabimbam nāṇamayaṃ saṃjamasuddhaṃ suvitarāyaṃ ca |
jaṃ dei vikkhasikkhā kammakkhayakāraṇe suddhā ||
17. tassa ya karaha paṇāmaṃ savvaṃ pujaṃ viṇaya vacchallaṃ |
jassa ya daṃsaṇaṃ nāṇaṃ atthi dhuvam ceyāṇābhāvo ||

18. *tavavayaguṇehiṃ suddho jāṇadi picchei suddhasammattāṃ |
arahantamudda esā dāyāri dikkhasikkhā ya ||*
19. *daṃḍhasaṃjamamuddāe indiyamuddā kasāyadiḍhamuddā |
muddā iha ṇāṇāe jīṇamuddā erisā bhaṇiyā ||*
20. *saṃjamasamjuttassa ya sujhāṇajoyassa mokkhamaggassa |
ṇāṇeṇa lahadi lakkhaṃ tamhā ṇāṇa ca ṇāyavvaṃ ||*
21. *jaha ṇavi lahadi hu lakkhaṃ rahio kaṇḍassa vejhayavihiṇo |
taha ṇavi lakkhadi lakkhaṃ aṇṇāṇi mokkhamaggassa ||*
22. *ṇāṇaṃ purisassa havadi lahadi supuriso vi viṇayasamjutto |
ṇāṇeṇa lahadi lakkhaṃ lakkhaṃto mokkhamaggassa ||*
23. *maidhaṇuham jassa thiraṃ sudaguṇa bāṇā suatthirayaṇattāṃ |
paramatthabaddhalakkho ṇavi cukkadi mokkhamaggassa ||*
24. *so devo jo atthaṃ dhammaṃ kāmamsudai ṇāṇaṃ ca |
so dai jassa atthi hu attho dhammo ya pavvajjā ||*
25. *dhammo dayāvisuddho pavvajjā savvasaṃgaparicattā |
devo vavagayamoho udayakaro bhavvajvivāṇāṃ ||*
26. *vayasammattavisuddhe paṃcendiyasaṃjade nīrāvekkhe |
ṇhāeu muṇi titthe dikkhāsikkhāsunaṇhāṇeṇa ||*
27. *jaṃ ṇimmalaṃ sudhammaṃ sammattaṃ saṃjamaṃ tavaṃ ṇāṇaṃ |
taṃ titthaṃ jīṇamagge havei jadi satibhāveṇa ||*
28. *ṇāme tḥavaṇe hi ya saṃdavve bhāve hi saguṇapajjāyā |
cauṇāgadi saṃpadime bhāvā bhāvāṃti arahantaṃ ||*
29. *daṃsaṇaṃ aṇaṃta ṇāṇe mokkho ṇatṭhaṭṭhakammabāṃdheṇa |
nīrūvamaguṇamārūḍḍho arahantaṃto eriso hoi ||*
30. *jaravāhiijammamaraṇaṃ caugaigamaṇaṃ ca puṇṇapāvaṃ ca |
haṃtūṇa dosakamme huu ṇāṇamayāṃ ca arahantaṃto ||*
31. *guṇaṭṭhāṇamaggaṇehiṃ ya pajjattipāṇajivaṭṭhāṇehiṃ |
tḥāvaṇa paṃcavihehiṃ paṇayavvā arahapurisassa ||*
32. *terahame guṇaṭṭhāṇe sajoikevaliyaṃ hoi arahantaṃto |
cautisa aisaguṇā hoṃti tassatṭha padihārā ||*
33. *gai imdiya ca kāe joe vee kasāya ṇāṇe ya |
saṃjama daṃsaṇa lesā bhaviyā sammatta saṇṇi āhāre ||*
34. *āhāro ya sariro imdiyamaṇaṇapāṇapāṇabhāsā ya |
pajjatti guṇasamiddho uttamadevo havai araho ||*
35. *paṃca vi imdiyapāṇā maṇavayakūeṇa tiṇṇi balapāṇā |
āṇappaṇappaṇā āyugapāṇeṇa hoṃti daha pāṇā ||*
36. *maṇuyabhava paṃcidindiya jivaṭṭhāṇesu hoi caudasase |
ede guṇagaṇajutto guṇamārūḍḍho havai araho ||*
37. *jaravāhidukkharahiyaṃ āhāraṇihāravajjiyaṃ vimalaṃ |
siṃhāṇa khela seo ṇatthidugumchā ya doso ya ||*
38. *dasa pāṇā pajjati atṭhasahassā ya lakkhaṇā bhaṇiyā |
gokhirasaṃkhadhavalāṃ maṃsa ruhiraṃ ca savvaṃge ||*

39. *erisaguṇehiṃ savvaṃ aisayavaṇṭaṃ suparimalāmayāṃ |
orāliyaṃ ca kāyaṃ ṇāyavvaṃ arahapurisassa ||*
40. *mayarāyadosarahio kasāyamaḷavajjio ya suvisuddho |
cittaparīṇāmarahido kevalabhāve muṇeyavvo ||*
41. *sammaddaṃsaṇi passadi jāṇadi ṇāṇeṇa davvapajjāyā |
sammattaguṇavisuddho bhāvo arahassa ṇāyavvo ||*
42. *suṇṇahare taruhiṭṭhe ujjaṇe taha masāṇavase vā |
giriguha girisihare vā bhimavaṇe ahava vasite vā ||*
43. *savasāsattaṃ titthaṃ vacacaidālattayaṃ ca vuttehiṃ |
jīṇabhavaṇaṃ aha vejjaṃ jīṇamagge jīṇavarā vimti ||*
44. *paṃcamahavvayajuttā paṃciṃdiyaṃjayā nīravekkhā |
sajjhāyajhāṇajuttā muṇivaravasahā ṇicchanti ||*
45. *gihagaṃṭhamohamukkā bāvisaparisaḥā jīyakaṣāyā |
pāvāraṃbhavimukkā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
46. *dhaṇadhaṇṇavattadāṇaṃ hiraṇṇasayaṇāsaṇāi chattaṃ |
kuddāṇaviraharahiyā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
47. *sattumitte ya samā pasaṃsaṇiṇḍā aladdhiladdhisamā |
taṇakaṇae samabhāvā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
48. *uttamamajjhimagehe dāridde isare nīravekkhā |
savattha gihidapiṇḍā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
49. *ṇiggaṃṭhā nissaṅgā ṇimmaṇāsā arāya ṇiddosā |
ṇimmama nīrahaṃkāra pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
50. *ṇiṇṇehā ṇillohā ṇimmohā nīvviyāra ṇikkalusā |
ṇibbhaya nīrāsabhāvā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
51. *jahajāyaruvasarisā avalaṃbiyabhuya nīrāuhā saṇṭā |
parakiyaṇilayaṇivāsā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
52. *uvasamakhamadamayuttā sarīrasaṃkāravajjiyā rukkhā |
mayarāyadosarahiyā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
53. *vivariyamūḍhabhāvā paṇaṭṭhakammaṭṭha ṇaṭṭhamicchattā |
sammattaguṇavisuddhā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
54. *jīṇamagge pavvajjā chahasamhaṇaṇesu bhaṇiya ṇiggaṃṭhā |
bhāvaṇti bhavvapurisā kammakkhayakāraṇe bhaṇiyā ||*
55. *tilatusamattaṇimittasama bāhiraggaṃṭhasaṃgaho ṇatthi |
pavvajja havai esā jaha bhaṇiyā savvadarasihiṃ ||*
56. *uvasaggaparihasahā ṇijjaṇadese hi ṇicca atthai |
sila kaṭṭhe bhūmitale savve āruhai savvattha ||*
57. *pasumahilasamḍhasaṅgaṃ kuṣīlasaṅgaṃ ṇa kuṇai vikaḥō |
sajjhāyajhāṇajuttā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
58. *tavavayaguṇehiṃ suddhā saṇjamasammattaguṇavusiddhā ya |
suddhā guṇehiṃ suddhā pavvajjā erisā bhaṇiyā ||*
59. *evaṃ āyṭṭaṇaguṇapajjaṃṭṭā bahuvīsuddhasammatte |
ṇiggaṃṭhe jīṇamagge saṃkhevaṇaṃ jahākhādaṃ ||*

60. rūvatthaṃ suddhatthaṃ jīṇamagge jīṇavarehiṃ jaha bhaṇiyāṃ |
bhavvajaṇabohaṇatthaṃ chakkāyahiyaṃkaraṃ uttaṃ ||
61. saddaviyāro hūo bhāsūsuttesu jaṃ jīṇe kahiyaṃ |
so taha kahiyaṃ ṇāyaṃ siseṇa ya bhaddabāhussa ||
62. bārasaṃgaviyāṇaṃ caudasapuvvaṃgaviulavittaraṇaṃ |
suyaṇṇi bhaddabāhū gamayaguru bhayavao jayau ||

V. Bhāva-pāhuḍa

1. ṇamiūṇa jīṇavarinde ṇarasurabhavaṃṇidavaṃdidae siddhe |
vocchāmi bhāvapāhuḍamavasese saṃjade sirasā ||
2. bhāvo hi paḍhamaliṅgaṃ ṇa davvaliṅgaṃ c jāṇa paramatthaṃ |
bhāvo kāraṇabhūdo guṇadosāṇaṃ jīṇa beṇṭi ||
3. bhāvavisuddhiṇimittaṃ bāhiraṃgathassa kirae cāo |
bāhiracāo vihalo abbhaṃtaraṃgathajuttassa ||
4. bhāvarahio ṇa sijjhai jai vi tavaṃ carai koḍikoḍio |
jammaṃtarāi bahuso laṃbiyahattho galiyavattho ||
5. pariṇāmammi asuddhe gaṇthe muñcei bāhire ya jai |
bāhiraṃgaṇthaccāo bhāvavihūṇassa kiṃ kuṇai ||
6. jāṇahi bhāvaṃ paḍhamāṃ kiṃ te liṅgeṇa bhāvarahieṇa |
paṇṭhiya sivapurimpathaṃ jīṇauvaiṭṭhaṃ payatteṇa ||
7. bhāvarahieṇa supurisa aṇāikālaṃ aṇaṃtasamāre |
gahiujjhiyāiṃ bahusi bāhiraṇiggaṃtharūvāiṃ ||
8. bhisaṇaṇarayagaie tiriyagaie kudevamaṇugaie |
patto si tivvadukkhaṃ bhāvahi jīṇabhāvaṇā jiva ||
9. sattasu ṇarayāvāse dāruṇabhimaiṃ asahaṇauyāiṃ |
bhuttāiṃ suirakālaṃ dukkhāiṃ ṇiraṃtaraṃ sahiyaṃ ||
10. khaṇaṇuttāvaṇavālaṇaveyaṇaviccheyaṇāṇirohaṃ ca |
patto si bhāvarahio tiriyagaie ciraṃ kālaṃ ||
11. āgaṃtukāṃ māṇasiyaṃ sahajaṃ sāririyaṃ cacattāri |
dukkhāiṃ maṇuyajamme patto si aṇaṃtayaṃ kālaṃ ||
12. suraṇilayesu suraccharavioyakāle ya māṇasaṃ tivvaṃ |
saṃpatto si mahājasa dukkhaṃ suhabbhāvaṇārahio ||
13. kaṃdappamāiyāo paṃca vi asuhādibhāvaṇāi ya |
bhāūṇa davvaliṅgi paṇṇadevo dive jāo ||
14. pāsattahbhāvaṇāo aṇāikālaṃ aṇeyavārāo |
bhāūṇa duhaṃ patto kubhāvaṇābhāvabiehiṃ ||
15. devāṇa guṇa vihūi idḍho māhappa bahuvihaṃ daṭṭhum |
hoūṇa hiṇadevo patto bahu māṇasa dukkhaṃ ||
16. cauvihaṇikahāsatto mayamatto asuhabhāvapayaḍattho |
hoūṇa kudevattaṃ patto si aṇeyavārāo ||

17. *asuibihatthehi ya kalimalabahulāhi gabbhavasahihi |
vasio si ciraṃ kālāṃ aṇeyajāṇaṇouṇa muṇipavara ||*
18. *pīo si thaṇacchiraṃ aṇaṃtajabhamaṃtarāiṃ jaṇaṇiṇaṃ |
aṇṇāṇṇāṇa mahājasa sāyarasalilādu ahiyayaṃ ||*
19. *tuha maraṇe dukkheṇa aṇṇaṇṇāṇaṃ aṇeyajāṇaṇiṇaṃ |
ruṇṇāṇa ṇayaṇṇira sāyarasalilādu ahiyayaṃ ||*
20. *bhavasāyare aṇaṃte chinṇujjhiya kesanaḥaraṇālaṭṭhi |
puṇṇai jai ko vi jae havadi ya girisamadhiyā rāsi ||*
21. *jalathalāsīhipavaṇaṃbaragirisaridaritarūvaṇāi savvattha |
vasio si ciraṃ kālāṃ tihuvaṇamajjhe aṇappavaso ||*
22. *gasiyāiṃ puggalāiṃ bhuvanaḍaravattiyāiṃ savvāiṃ |
patto situ ṇa tittim punaruttaṃ tāiṃ bhuṇṇato ||*
23. *tihuyanaṣalilaṃ sayalaṃ piyaṃ tiṇhāe piḍiṇa tume |
to vi ṇa taṇhācheo jāo cimṭeha bhavamahaṇaṃ ||*
24. *gahiujjhiyāiṃ muṇivara kalevarāiṃ tume aṇeyāiṃ |
tāṇaṃ natthi paṃāṇaṃ aṇaṃtabhavasāyare dhira ||*
25. *visaveyaṇarattakkhayabhayaṣatthaggaṇasaṃkilesaṇaṃ |
āhārussāsāṇaṃ nirohaṇā khijjae āū ||*
26. *himajalaṇaṣalilaguruyarapavvayataruruhaṇapaḍaṇabhaṃgehiṃ |
rasavijjaḥyadhāraṇa aṇayapaṣaṃgehiṃ vivihehiṃ ||*
27. *iya tiriyamaṇuyajamme suiraṃ uvavajjiṇa bahuvāraṃ |
avamiccumahādukkhaṃ tivvaṃ patto si taṃ mitta ||*
28. *chattisa tiṇṇi sayā chāvaṭṭhisahassavāramaraṇāṇi |
aṃtomuhuttamajjhe patto si ṇigoyavāsamma ||*
29. *viyaṃlīdāe asidī saṭṭho cālīsameva jāṇeha |
paṃciṃdiya cauvisaṃ khuddabhavaṃtomuhuttassa ||*
30. *rayaṇattaye aladdhe evaṃ bhamio si dīhasaṃsāre |
iya jiṇavarehiṃ bhaṇiyaṃ taṃ rayaṇattaya saṃāyaraḥa ||*
31. *appā appammai rao sammāiṭṭhi havei phuḍu jīvo |
jāṇai taṃ saṇṇāṇaṃ caradihaṃ cārīta maggo tti ||*
32. *aṇṇe kumaṇaṃmaraṇaṃ aṇeyajammaṃtarāiṃ mario si |
bhāvahi sumaraṇaṃmaraṇaṃ jaramaraṇaviṇāsaṇaṃ jīva ||*
33. *so natthi dāvvasavaṇo paramāṇupamaṇaṃmettao ṇīlao |
jattha ṇa jāo ṇa mao tiyaloyapaṃāṇio savvo ||*
34. *kālamaṇaṃtaṃ jīvo jammajarāmaṇaṇapiḍio dukkhaṃ |
jiṇalimgeṇa vi patto paraṃparābhāvarahiṇa ||*
35. *paḍidesasaṃmayapuggalaūgapaṇiṇāmaṇākūlaṭṭhaṃ |
gahiujjhiyāiṃ bahuso aṇaṃtabhavasāyare jīva ||*
36. *teyālā tiṇṇi sayā rajjūṇaṃ loyakhettapaṇimāṇaṃ |
muttūnaṭṭha paesā jattha ṇa dhuruḍhullio jīvo ||*
37. *ekkekkaṃguli vāhi chaṇṇavadi hoṃti jāṇa maṇuyāṇaṃ |
avasese ya sarire royā bhaṇa kittiyā bhaṇiyā ||*

38. *te royā vi ya sayalā sahiyā te paravaseṇa puvvabhava |
evaṃ sahasi mahājasa kiṃ vā bahuehiṃ laviehiṃ ||*
39. *pittamuttaphephasakālijjayaruhirakharisakimijāle |
uyare vasio si ciraṃ ṇavadasamāsehiṃ pattehiṃ ||*
40. *diyaṃgaṭṭhiyamasaṇaṃ āhāriya māyabhuttamaṇṇānte |
chaddikharisāṇa majjhe jaḍhare vasio si jaṇaṇie ||*
41. *sisukāle ya ayāṇe asuimajjhammi lolio si tumaṃ |
asuī asiyā bahuso muṇivara bālattapatteṇa ||*
42. *maṃsaṭṭhisukkasoṇiyapittamtasavattakuṇimaduggaṃdham |
kharisavasāpūyakhibbhisa bhariyaṃ ciṃtehi dehaudaṃ ||*
43. *bhāvavimutto mutto ṇa ya mutto baṃdhavāimitteṇa |
iya bhāviūṇa ujjasu gaṃdham abbhāmtaraṃ dhira ||*
44. *dehādicattasaṃgo māṇakasāṇa kaluso dhira |
attāvaṇeṇa jādo bāhubalī kittiyaṃ kālāṃ ||*
45. *mahupiṃgo ṇāma muṇi dehāhārādicattavāvāro |
savaṇattaṇaṃ ṇa patto ṇiyāṇamitteṇa bhaviyaṇuya ||*
46. *aṇṇaṃ ca vasiṭṭhamuṇi patto dukkhaṃ ṇiyāṇadosaṇa |
so ṇatthi vāsathāṇo jattha ṇa dhuruḍhullio jivo ||*
47. *so ṇatthi tappaeso caurāsīlakkhajaṇivāsammi |
bhāvavirao vi savaṇo jattha ṇaṃ dhuruḍhullio jiva ||*
48. *bhāveṇa hoi liṃgi ṇa hu liṃgi hoi davvamitteṇa |
tamhā kuṇijja bhāvaṃ kiṃ kirai davvaliṃgeṇa ||*
49. *daṃḍayaṇayaraṃ sayalaṃ ḍahio abbhāmtareṇa dosaṇa |
jiṇaliṃgeṇa vi bāhū paḍio so raurave ṇarae ||*
50. *avaro vi davvasavaṇo daṃsaṇavaraṇāṇacaraṇapabbhaṭṭho |
divāyaṇo tti nāmo aṇaṃtasāṃsārio jāo ||*
51. *bhāvasamaṇo ya dhiro juvaijaṇaveḍhio visuddhamai |
ṇāmeṇa sivakumāro parittasaṃsārio jāo ||*
52. *kevalijīṇapaṇṇattaṃ eyādasaṃga sayalasuyaṇāṇaṃ |
paḍhio abhavaseṇo ṇa bhāvasavaṇattaṇaṃ patto ||*
53. *tusamāsaṃ ghoṣaṃto bhāvavisuddho mahāṇubhāvo ya |
ṇāmeṇa ya sivabhūi kevalaṇāṇi phuḍaṃ jāo ||*
54. *bhāveṇa hoi ṇaggo bāhiraṇiṃgeṇa kiṃ ca ṇaggeṇa |
kammaṇayaḍḍiṇa ṇiyaraṃ ṇāsai bhāveṇa davveṇa ||*
55. *ṇaggattaṇaṃ akajjaṃ bhāvaṇarahiyaṃ jiṇehiṃ paṇṇattaṃ |
iya ṇāuṇa ya ṇiccaṃ bhāvijjahi appayaṃ dhira ||*
56. *dehādisaṃgarahio māṇakasāṇehiṃ sayalaparicatto |
appā appammi rao sa bhāvaliṃgi have sāhū ||*
57. *mamattiṃ parivajjāmi ṇimmamattimuvattido |
ālāmbaṇaṃ ca me ādū avasesāṃvosare ||*
58. *ādā khu majjha ṇāṇe ādū me daṃsaṇe caritte ya |
ādā paccakkhāṇe ādū me saṃvare joge ||*

59. *ego me sassado appā nāṇadaṃsaṇalakkhaṇo |
sesā me bāhirā bhāvā savve saṃjogalakkhaṇā ||*
60. *bhāveha bhāvasuddhaṃ appā suvisuddhaṇimmalaṃ ceva |
lahu caugai caiūṇaṃ jai icchaha sāsayaṃ sukkhaṃ ||*
61. *jo jīvo bhāvaṃto jīvasahāvaṃ subhāvasaṃjutto |
so jaramaraṇaviṇāsaṃ kuṇai phuḍaṃ lahai ṇivvāṇaṃ ||*
62. *jīvo jīṇapaṇṇato nāṇasahāo ya ceyanāsahio |
so jīvo nāyavvo kammakkhayakaraṇaṇimitto ||*
63. *jesiṃ jīvasahāvo ṇatthi abhāvo ya savvahā tattha |
te hoṃti bhiṇṇadehā siddhā vacigoyaramadidā ||*
64. *arasamarūvamagaṃdhaṃ avvattaṃ cedaṇṇaguṇamasaddaṃ |
jāṇa liṅgaggahaṇaṃ jivamaṇiddiṭṭhasaṃthāṇaṃ ||*
65. *bhāvahi paṃcapayāraṃ nāṇaṃ aṇṇāṇaṇāsaṇaṃ sigghaṃ |
bhāvaṇabhāviyasahio divasivasuhabhāyaṇo hoi ||*
66. *paḍhieṇa vi kiṃ kirai kiṃ vā suṇieṇa bhāvarahieṇa |
bhāvo kāraṇabhūdo sāyāraṇayārabhūdāṇaṃ ||*
67. *davveṇa sayala ṇaggā nārayatiriyā ya sayalasaṃghāyā |
pariṇāmeṇa asuddhā ṇa bhāvasavaṇattanaṃ pattā ||*
68. *ṇaggo pāvai dukkhaṃ ṇaggo saṃsārasāyare bhamai |
ṇaggo ṇa lahai bohiṃ jīṇabhāvanaṇavajjio suiraṃ ||*
69. *ayasāṇa bhāyaṇeṇa ya kiṃ te ṇaggeṇa pāvamaliṇeṇa |
pesuṇṇahāsamaccharamāyā bahuleṇa samaṇeṇa ||*
70. *payadaḥiṃ jīṇavaraliṅgaṃ abbhīṃtarabhāvadosaṇisuddho |
bhāvamaleṇa ya jīvo bāhiraṃgammi mayaliyai ||*
71. *dhammammi ṇippavāso dosāvāso ya ucchuphullasamo |
ṇipphalaniggūṇayāro ṇaḍasavaṇo ṇaggarūveṇa ||*
72. *jo rāyasaṃgajuttā jīṇabhāvaṇarahiyadavvaṇiggamaṃthā |
ṇa lahaṃti te samāhiṃ bohiṃ jīṇasāsaṇe vimale ||*
73. *bhāveṇa hoi ṇaggo micchattāi ya dosa caiūṇaṃ |
pacchā davveṇa muṇi payaḍadi liṅgaṃ jīṇāṇe ||*
74. *bhāvo vi divvasivasukkkhabhāyaṇo bhāvavajjio savaṇo |
kammamalamaliṇacitto tiriyaḷayabhāvayaṇo pāvo ||*
75. *khayarāmaṇaṇuyakaraṇjalimālāhiṃ ca saṃthuyā viulā |
cakkaharāyalacchi labbhai bohi subhāveṇa ||*
76. *bhāvaṃ tivihapayāraṃ suhāsuhaṃ suddhameva nāyavvaṃ |
asuhaṃ aṭṭarauddaṃ suha dhammaṃ jīṇavarimdehiṃ ||*
77. *suddhaṃ suddhasahāvaṃ appā appammi taṃ ca nāyavvaṃ |
idi jīṇavarehiṃ bhaṇiyaṃ jaṃ seyaṃ taṃ samāyaraḥa ||*
78. *payaliyaṃṇakasāo payaliyamicchattamohasamacitto |
pāvai tihuvaṇasāraṃ bohi jīṇasāsaṇe jīvo ||*
79. *visayaviratto samaṇo chaggasavarakāraṇāiṃ bhāūṇa |
tittayaṇaṇāmakammaṃ baṃdhai aireṇa kāleṇa ||*

80. *bārasavihatavayaraṇaṃ terasakiriyāu bhāva tivihēṇa |
dharahi maṇamattaduriyaṃ ṇāṇaṃkusaēṇa muṇipavara ||*
81. *paṃcavihacelacāyaṃ khidisayaṇaṃ duvihasaṃjamāṃ bhikkhū |
bhāvaṃ bhāviyapuvvaṃ jīṇalīṅgaṃ ṇimmaḷaṃ suddhaṃ ||*
82. *jaha rayaṇāṇaṃ pavaraṃ vajjaṃ jaha tarugaṇāṇa gosiraṃ |
taha dhammāṇaṃ pavaraṃ jīṇadhammaṃ bhāvimavamaḥaṇaṃ ||*
83. *pūyādisu vayasahiyaṃ puṇṇaṃ hi jīṇehiṃ sāsane bhaṇiyaṃ |
mohakkhohavihiṇo pariṇāmo appaṇo dhammo ||*
84. *saddahadi ya pattedi ya rocedi ya taha puṇo vi phāsedī |
puṇṇaṃ bhoyaṇimittaṃ ṇa hu so kammakkhayaṇimittaṃ ||*
85. *appā appammi rao rāyādisu sayaladosaparicatto |
saṃsārataranaḥedū dhammo tti jīṇehiṃ niddiṭṭhaṃ ||*
86. *aha puṇa appā nicchadi puṇṇāiṃ karedi ṇiravasesāiṃ |
taha vi ṇa pāvadi siddhiṃ saṃsāratattho puṇo bhaṇido ||*
87. *eeṇa kāraṇeṇa ya taṃ appā saddaheha tivihēṇa |
jeṇa ya laheha mokkhaṃ taṃ jāṇijjaha payatteṇa ||*
88. *maccho vi sālīsīttho asuddhabhāvo gao mahāṇarayaṃ |
iya ṇāuṃ appāṇaṃ bhāvaha jīṇabhāvaṇaṃ ṇiccaṃ ||*
89. *bāhiraṃgaccāo girisaridarikaṃdarāi āvāso |
sayalo ṇāṇajjhayaṇo ṇiratthao bhāvarahiyaṇaṃ ||*
90. *bhaṃjasu indiyaseṇaṃ bhaṃjasu maṇamakkadaṃ payatteṇa |
mā jaṇaraṃjaṇakaraṇaṃ bāhiravayavesa taṃ kuṇasu ||*
91. *ṇavaṇokasāyavaggaṃ micchattaṃ cayaṣu bhāvasuddhiē |
ceiyapavayaṇaguruṇaṃ karehi bhattiṃ jīṇāṇē ||*
92. *tīṭṭhayarabhāsiyatthaṃ gaṇaharadevehiṃ gaṃthiyaṃ sammaṃ |
bhāvahi aṇudiṇu atulaṃ visuddhabhāveṇa suyaṇāṇaṃ ||*
93. *pīṇa ṇāṇasalilaṃ ṇimmahatisaḍḍāhasosaummukkā |
hoṃti sīvālayavāsi tihuvaṇacūḍāmaṇi siddhā ||*
94. *dasa dasa do suparisaha sahahi muṇi sayalakāla kāeṇa |
sutteṇa appamatto saṃjamaghādaṃ pamottuṇa ||*
95. *jaha pattharo ṇa bhijjai pariṭṭhio dihakālamudaēṇa |
taha sāhū vi ṇa bhijjai uvasaggaparisahehiṃto ||*
96. *bhāvahi aṇuvekkhāo avare paṇavisabhāvaṇa bhāvi |
bhāvarahieṇa kiṃ puṇa bāhiraṃlīṅgeṇa kāyavvaṃ ||*
97. *savvavirao vi bhāvahi ṇava ya payatthāiṃ satta taccāiṃ |
jīvasamāsāiṃ muṇi caudasaguṇaṭṭhāṇaṇāṃmāiṃ ||*
98. *ṇavavibhaṃbhaṃ payaḍahi abbaṃbhaṃ dasavihaṃ pamottūṇa |
mehuṇasaṇṇāsatto bhamio si bhavaṇṇave bhīme ||*
99. *bhāvasahido ya muṇiṇo pāvai ārūhaṇācaukkaṃ ca |
bhāvarahido ya muṇivara bhamai ciraṃ dihasaṃsāre ||*
100. *pāvaṃti bhāvasavaṇā kallāṇaparaṃparāiṃ sokkhāiṃ |
dukkhāiṃ davvasavaṇā ṇaratiriyakudevajōṇie ||*

101. *chāyāladōsadūsiyamasaṇaṃ gasiuraṃ asuddhabhāveṇa |
patto si mahāvasaṇaṃ tiriyaḡaie aṇappavaso ||*
102. *saccittabhattapāṇaṃ giddhiṃ dappeṇa ‘dhi pabhuttūṇa |
patto si tivvadukkhāṃ aṇāikāleṇa taṃ ciṃta ||*
103. *kaṃdaṃ malaṃ biyaṃ pupphaṃpattādi kiṃciṃ sacittaṃ |
asiūṇa māṇagavvaṃ bhamio si aṇaṃtasāṃsāre ||*
104. *viṇayaṃ paṃcapayāraṃ pālahi maṇavayaṇakāyajoṇa |
avinayaṇarā suvaḡiyaṃ tatto muttiṃ pāvaṃti ||*
105. *ṇiyasattie mahājasa bhattirāṇa ṇicakālammi |
taṃ kuṇa jīṇabhattiparaṃ vijjāvaccāṃ dasaviyappaṃ ||*
106. *jaṃ kiṃciṃ kayaṃ doṣaṃ maṇavayakāḡehiṃ asuhabhāveṇaṃ |
taṃ garaḡi gurusayāse gāraṇa māyaṃ ca mottūṇa ||*
107. *dujjaṇavayaṇacaḡakkaṃ ṇiṭṭhurakaḡuyaṃ saḡaṃti sappurisā |
kammamalaṇāsaṇaṭṭhaṃ bhāveṇa ya ṇimmamā savaṇā ||*
108. *pāvaṃ khavaḡi asesaṃ khamāe paḡimaṃḡio ya muṇipavaro |
kheyaaraamaṇaṇarāṇaṃ paṣaṃsaṇio dhuvāṃ hoi ||*
109. *iya ṇāūṇa khamāḡuṇa khamehi tivihēṇa sayala jivāṇaṃ |
ciraṣaṃciyakohaṣiḡiṃ varakhamasaliḡeṇa siṃceha ||*
110. *dikkhākālāiḡiyaṃ bhāvahi aviḡāradāṃsaṇavisuddho |
uttamabohiṇimittaṃ asārasārāṇi muṇiūṇa ||*
111. *sevaḡi cauḡihaliṃḡaṃ abbaḡaṃtaraliṃḡasuddhimāvaṇṇo |
bāḡhiraḡiṃgemakajjaṃ hoi phuḡaṃ bhāvaraḡiyaṇaṃ ||*
112. *āḡārabhaḡaparaḡiggaḡameḡuṇasaṇṇāhi mohio tumaṃ |
bhamio saṃsāravaṇe aṇāikālaṃ aṇappavaso ||*
113. *bāḡhiraṣayaṇattāvaṇaṭaraṃūlāiṇi uttaraguṇāṇi |
pālahi bhāvavisuddho pūyālāḡaṃ ṇa iḡaṃto ||*
114. *bhāvahi paḡḡamaṃ taccaṃ bidiḡaṃ tadiḡaṃ cautta paṃcamayaṃ |
tiḡaraṇasuddho appaṃ aṇāiṇiḡaṇaṃ tivaggaharaṃ ||*
115. *jāva ṇa bhāvai taccaṃ jāva ṇa ciṃtei ciṃtaṇiḡiḡiṃ |
tāva ṇa pāvai jivo jaramaraṇavivajjiḡaṃ ṭḡāṇaṃ ||*
116. *pāvaṃ havaḡi asesaṃ puṇṇamaṣesaṃ ca havaḡi pariṇāmā |
pariṇāmādo baṃdho mukkho jīṇasāsaṇe diṭṭho ||*
117. *micchatta taha kaṣyāsaṃjaṃajogehiṃ asuḡaleseḡiṃ |
baṃdhai asuḡaṃ kammaṃ jīṇavayaṇaparammuḡo jivo ||*
118. *tavvivario baṃdhai suḡakammaṃ bhāvasuddimāvaṇṇo |
duḡihapayāraṃ baṃdhai saṃkkhepeṇeva vajjariḡaṃ ||*
119. *ṇāṇāvaraṇādiḡiṃ ya aṭṭḡaḡiṃ kammaḡiṃ veḡḡio ya aḡaṃ |
ḡahiūṇa iṇiḡiṃ payaḡami aṇaṃtaṇāṇāḡiḡuṇacittāṃ ||*
120. *silasaḡaṣaṇṭṭhāraṣa caurāsiḡuṇaḡaṇāṇa lakkhāiṃ |
bhāvahi aṇudiṇu ṇiḡilaṃ asappaḡāveṇa kiṃ bahuṇā ||*
121. *jḡāyahi dhammaṃ sukkaṃ aṭṭaṃ rauddaṃ ca jḡāṇa muttūṇa |
ruddaṭṭa jḡāiḡiḡiṃ imeṇa jiveṇa ciṇakālaṃ ||*

122. *je ke davvasavaṇā imdiyasuhaāulā ṇa chiṇḍam̐ti |
chiṇḍam̐ti bhāvasavaṇā jhūṇakudhārehim̐ bhavarukkham̐ ||*
123. *jaha divo gabbhahare mārūyavāhāvivajjio jalai |
taha rāyāṇilarahio jhūṇapaivo vi pajjalai ||*
124. *jhūyahi paṇca vi gurave maṅgalacausaraṇaloyapariyarie |
ṇarasurakheyaramahie ārahāṇāyage vire ||*
125. *ṇānamayavimalasīyasalilaṃ pāṇa bhaviya bhāveṇa |
vāhijaramaraṇaveyaṇadāhavimukkā sivā hoṃti ||*
126. *jaha biyammi ya daḍḍhe ṇa vi rohai akuro ya mahivīḍhe |
taha kammabiyadaḍḍhe bhavaṃkuro bhāvasavaṇāṇaṃ ||*
127. *bhāvasavaṇo vi pāvai sukkhāim̐ duhāim̐ davvasavaṇo ya |
iya ṇāuṃ guṇadose bhāveṇa ya saṃjudo hoha ||*
128. *tiṭṭhayaṇaṇaharāim̐ abbhudayaparaṃparāim̐ sokkhāim̐ |
pāvaṃti bhāvasahiyā saṃkhevi jīṇehim̐ vajjariyaṃ ||*
129. *te dhaṇṇā tāṇa ṇamo daṃsaṇavaraṇāṇacaraṇasuddhāṇaṃ |
bhāvasahiyāṇa ṇiccaṃ tivihēṇa paṇaṭṭhamāyāṇaṃ ||*
130. *ididhamatulaṃ viuvviya kiṇṇarakim̐purisaamarakhayarehim̐ |
tehim̐ vi ṇa jāi moham̐ jīṇabhāvaṇabhāvio dhiro ||*
131. *kiṃ puṇa gacchai moham̐ ṇarasurasukkhāṇa appasārāṇaṃ |
jāṇanto passaṃto ciṃtaṃto makkha muṇidhavalō ||*
132. *uttharai jā ṇa jarao royaggi jā ṇa ḍahai dehaḍḍim̐ |
indiyabalaṃ ṇa viyalai tāva tumam̐ kuṇahi appahiyaṃ ||*
133. *chajjiva chaḍḍāyadaṇaṃ ṇiccaṃ maṇavayaṇakāyajoehim̐ |
kuru daya parihara muṇivara bhāvi apuvvaṃ mahāsattaṃ ||*
134. *dasavihapāṇāhāro aṇaṃtabhavasāyare bhamaṃteṇa |
bhoyasuhakāraṇaṭṭhaṃ kado ya tivihēṇa sayalajīvāṇaṃ ||*
135. *pāṇivahehi mahājasa caurāsīlakkhajoṇimajjhammi |
uppajaṃta maram̐to patto si ṇiraṃtaraṃ dukkham̐ ||*
136. *jīvāṇamabhayaḍḍāṇaṃ dehi muṇi pāṇibhūyasattāṇaṃ |
kallāṇasuhāṇimittaṃ paraṃparā tivahasuddhie ||*
137. *asiyasaya kiriyavāi akkiriyaṇaṃ ca hoi culasīdi |
sattaṭṭhi aṇṇāṇi veṇaiyā hoṃti battisā ||*
138. *ṇa muyai payai abhavvo suṭṭhu vi āyaṇṇiṇṇa jīṇadhammaṃ |
guḍaduddham̐ pi pibaṃtā ṇa paṇṇayā ṇivvisā hoṃti ||*
139. *micchattachāṇṇadiṭṭhi duddhie dummaehim̐ dosehim̐ |
dhammaṃ jīṇapaṇṇattaṃ abhavvajjivo ṇa rocedi ||*
140. *kucchiyadhammammi rao kucchiyapāsaṃḍibhattisaṃjutto |
kucchiyatavaṃ kuṇaṃto kucchiyagaibhāyaṇo hoi ||*
141. *iya micchattāvāse kuṇayakusatthehim̐ mohio jivo |
bhāmio anūikūlaṃ saṃsāre dhira ciṃtehi ||*
142. *pāsāṃḍi tiṇṇi sayā tisatṭhi bheyā umagga muttūṇa |
rumbhahi maṇu jīṇamagge asappalāveṇa kiṃ bahuṇā ||*

143. jivavimukko savao daṁsaṇamukko ya hoi calasabao |
sabao loyaapujjo louttarayammi calasabao ||
144. jaha tārāyāṇa caṁdo mayarāo mayaulāṇa savvāṇaṁ |
ahio taha sammatto risisāvayaduvihadhammāṇaṁ ||
145. jaha phaṇirāo sohai phaṇamaṇimāṇikkakiraṇavipphurio |
taha vimaladaṁsaṇadharo jīṇabhatti pavayaṇe jivo ||
146. jaha tārāyaṇasaḥiyaṁ sasaharabimbāṁ khamamḍale vimale |
bhāviya tavavayavimalaṁ jīṇalīṅgaṁ daṁsaṇavisuddhaṁ ||
147. iya nāuṁ guṇadosaṁ daṁsaṇarayaṇaṁ dharehi bhāveṇa |
sāraṁ guṇarayaṇāṇaṁ sovāṇaṁ paḍhama mokkhaṣsa ||
148. kattā bhoi amutto sariramitto aṇāṇihaṇo ya |
daṁsaṇaṇāṇuvaogo ṇiddiṭṭho jīṇavarimḍehiṁ ||
149. daṁsaṇaṇāṇāvaraṇaṁ mohaṇiyaṁ aṁtarāiyaṁ kammaṁ |
ṇiṭṭhavai bhaviyaḍivo sammaṁ jīṇahāvaṇāḍjutto ||
150. balasokkhaṇāṇadaṁsaṇaṁ cattāri vi pāyaḍā guṇā hoṁti |
ṇaṭṭhe ghāicaukke loyāloyaṁ payāṣedi ||
151. ṇāṇi siva parameṭṭhi savvaṇhū viṇhū caumuho buddho |
appo vi ya paramappo kammavimukko ya hoi phuḍaṁ ||
152. iya ghāikammamukko aṭṭhārahadosavajjio sayalo |
tiḥuvaṇabhavaṇapaḍivo deu mamaṁ uttamaṁ bohiṁ ||
153. jīṇavaracaraṇaṁburuhaṁ ṇamaṁti je paramabhattirāeṇa |
te jammavellimūlaṁ khaṇaṁti varabhāvasattheṇa ||
154. jaha salileṇa ṇa lippai kamaliṇipattaṁ sahāvapayaḍie |
taha bhāveṇa ṇa lippai kasāyavisaeḥiṁ sappuriso ||
155. te cciya bhaṇāmi haṁ je sayalakalāsilasaṁjamaguṇehiṁ |
bahudosāṇāvāso sumaliṇacitto ṇa sāvayasamoso ||
156. te dhiravīrapurisā khamadamakhaggeṇa vipphuraṁteṇa |
dujjayapabalabaluddharakasāyabhaḍa ṇijjiyā jehiṁ ||
157. dhaṇṇā te bhayaṇaṁtā daṁsaṇaṇāṇaggapavaraḥatthehiṁ |
visayamayaraharapaḍiyā bhaviyā uttāriyā jehiṁ ||
158. māyāvelli asesā mohamahātaruvarammi ārūḍhā |
visayavisapupphaphulliya luṇaṁti muṇi ṇāṇasatthehiṁ ||
159. mohamayagāravehiṁ ya mukkā je karuṇabhāvasaṁjuttā |
te savvaduriyakhaṁbhaṁ haṇaṁti cārittakhaggeṇa ||
160. guṇagaṇamaṇimālāe jīṇamayagayaṇe ṇisāyara muṇimḍo |
tārāvalipariyario puṇṇimaṁduvva pavaṇapahe ||
161. cakkahararāṁkesavasuravarajīṇagaṇaḥarāisokkhāiṁ |
cāraṇamuṇiriddhio visuddhabhāva ṇarā pattā ||
162. sīvamajārāmaralīṅgamaṇovamamuttamaṁ paramavimalamatulaṁ |
pattā varasiddhisuhaṁ jīṇabhāvaṇabhāviyā jīvā ||
163. te me tiḥuvaṇamaḥiyā siddhā suddhā ṇiraṁjaṇā ṇiccā |
diṁtu varabhāvasuddhiṁ daṁsaṇe ṇāṇe caritte ya ||

164. *kiṃ jaṃpieṇa bahuṇā attho dhammo ya kāmamokkho ya |
aṇṇe vi ya vāvārū bhāvammi pariṭṭhiyā savve ||*
165. *iya bhāvapāhuḍamiṇaṃ savvabuddhehi desiyāṃ sammāṃ |
jo paḍhai suṇai bhāvai so pāvai avicalaṃ thāṇaṃ ||*

VI. Mokkha-pāhuḍa

1. *ṇāṇamayaṃ appāṇaṃ uvaladdhaṃ jeṇa jhāḍiyakammeṇa |
caiūṇa ya paradavvaṃ ṇamo ṇamo tassa devassa ||*
2. *ṇamiūṇa ya taṃ devaṃ aṇaṃtavaraṇāṇadaṃsaṇaṃ suddhaṃ |
vocchaṃ paramappāṇaṃ paramapayaṃ paramajoiṇaṃ ||*
3. *jaṃ jāṇiūṇa joi joattho joiūṇa aṇavarayaṃ |
avvābāhamanaṃtaṃ aṇovamaṃ lahai ṇivvāṇaṃ ||*
4. *tipayāroso appā paramaṃtarabāhiro ‘hu dehiṇaṃ |
tattha paro jhāijjai aṃtovāeṇa caivi bahirappā ||*
5. *akkhāṇi bāhirappā aṃtaraappā hu appasaṃkappo |
kammakalaṃkavimukko paramappā bhaṇṇae devo ||*
6. *malarahio kalacatto aṇiṃdio kevalo visuddhappā |
parameṭṭhi paramajiṇo sivakaro sāsao siddho ||*
7. *āruhavi aṃtarappā bahirappā chaṃḍiūṇa tiviheṇa |
jhāijjai paramappā uvaiṭṭhaṃ jīṇavarimdehiṃ ||*
8. *bahiratthe phuriyamaṇo imḍiyadāreṇa ‘ṇiyasarūvacuo |
ṇiyadehaṃ appāṇaṃ ajjhavasadi mūḍhadiṭṭhiṃ ||*
9. *ṇiyadehasaricchaṃ picchiūṇa pariviggahaṃ payattenā |
acceyaṇaṃ pi gahiyaṃ jhāijjai paramabhāveṇa ||*
10. *saparajjhavasāeṇaṃ dehesu ya avididatthamappāṇaṃ |
suyadārāvisae maṇuyāṇaṃ vadḍhae moho ||*
11. *micchāṇāṇesu rao micchābhāveṇa bhāvio saṃto |
mohodaṇa puṇiravi aṃga ‘saṃ maṇṇae maṇuo ||*
12. *jo dehe ṇiravekkho ṇiddaṃdo ṇimmamo ṇirūraṃbho |
ādasahāve surao joi so lahai ṇivvāṇaṃ ||*
13. *paradavvarao vajjhadi virao muccei vivihakammehiṃ |
eso jīṇauvadeso ‘saṃsado baṃdhamukkhaṃ ||*
14. *saddavvarao savaṇo sammāiṭṭhi havei ṇiyameṇa |
sammattapariṇado uṇa khavei duṭṭhatṭhakammāiṃ ||*
15. *jo puṇa paradavvarao micchādiṭṭhi havei so sāhū |
micchattapariṇado puṇa bajjhadi duṭṭhatṭhakammehiṃ ||*
16. *paradvvādo duggai saddavvādo hu suggai hoi |
iya ṇāūṇa saddavve kuṇaha rai virai iyarammi ||*
17. *ādasahāvādaṇṇaṃ saccittācittamissiyaṃ havadi |
taṃ paradavvaṃ bhaṇiyaṃ avitatthaṃ savvadarisihim ||*

18. dutṭhatṭhakammarahiyaṃ aṇovamaṃ nāṇaviggahaṃ ṇiccaṃ |
suddhaṃ jīṇehiṃ kaḥiyaṃ appāṇaṃ havadi saddavvaṃ ||
19. je jhāyaṃti sadavvaṃ paradavvaparammuhā du sucarittā |
te jīṇavarāṇa magge aṇulaggū lahaṃti ṇivvāṇaṃ ||
20. jīṇavaramaṇa jōi jhāṇe jhāie suddhamappāṇaṃ |
jeṇa lahai ṇivvāṇaṃ ṇa lahai kiṃ teṇa suraloyaṃ ||
21. jo jāi joyaṇasayaṃ diyaheṇekkeṇa levi gurubhāraṃ |
so kiṃ kosiddhaṃ pi hu ṇa sakkae jāu bhuvāṇayale ||
22. jo koḍie ṇa jippai suhaḍo saṃgāmaehiṃ savvehiṃ |
so kiṃ jippai imkki ṇareṇa saṃgāmae suhaḍo ||
23. saggaṃ taveṇa savvo vi pāvae tahiṃ vi jhāṇajoṇa |
jo pāvai so pāvai paraloe sāsayaṃ sokkhaṃ ||
24. aisohaṇajoṇaṃ suddhaṃ hemaṃ havei jaha taha ya |
kāḷāiladdhie appā paramappao havadi ||
25. vara vayatavehiṃ saggo mā dukkhaṃhou ṇirai iyarehiṃ |
chāyātavaṭṭhiyāṇaṃ paḍivūlaṃtāṇa gurubheyaṃ ||
26. jo icchai ṇissariduṃ saṃsāramahaṇṇavāu ruṃddāo |
kammiṃdhaṇāṇa ḍahaṇaṃ so jhāyai appayaṃ suddhaṃ ||
27. savve kasāya mottuṃ gāravamayaṇāyadosavāmoḥaṃ |
loyavavahāravirado appā jhāeha jhāṇattho ||
28. micchattaṃ aṇṇāṇaṃ pāvaṃ puṇṇaṃ caevi tivihēṇa |
moṇavvaṇa jōi joyattho joyae appā ||
29. jaṃ mayā dissade rūvaṃ taṃ ṇa jāṇādi savvahā |
jāṇagaṃ dissade ṇeva tamhā jaṃpemi keṇa haṃ ||
30. savvāsavaṇiṇroheṇa kammaṃ khavadi saṃcidam |
joyattho jāṇae jōi jīṇadeveṇa bhāsiyaṃ ||
31. jo sutto vavahāre so jōi jaggae sakajjamma |
jo jaggadi vavahāre so sutto appaṇo kajje ||
32. iya jāṇiūṇa jōi vavahāraṃ cayai savvahā savvaṃ |
jhāyai paramappāṇaṃ jaha bhaṇiyaṃ jīṇavariṇdehiṃ ||
33. paṃcamahavvayajutto paṃcasu samidisu tisu guttisū |
rayaṇattayasamjutto jhāṇajjhayaṇaṃ sayā kuṇaha ||
34. rayaṇattayamārāhaṃ jīvo ārāhao muṇeyavvo |
ārāhaṇāvihāṇaṃ tassa phalaṃ kevalaṃ ṇāṇaṃ ||
35. siddho suddho ādā savvaṇhu savvaloyadarisī ya |
so jīṇavarehiṃ bhaṇiō jāṇa tumaṃ kevalaṃ ṇāṇaṃ ||
36. rayaṇattayaṃ pi jōi ārāhai jo hu jīṇavaramaṇa |
so jhāyadi appāṇaṃ pariḥarai paraṃ ṇa saṃdeho ||
37. jaṃ jāṇai taṃ ṇāṇaṃ jaṃ picchai taṃ ca daṃsaṇaṃ ṇeyaṃ |
taṃ cārittaṃ bhaṇiyaṃ pariḥāro puṇṇapāvāṇaṃ ||
38. taccaruī sammattaṃ taccaggahaṇaṃ ca havai saṇṇāṇaṃ |
cārittaṃ pariḥāro parūviyaṃ jīṇavariṇdehiṃ ||

39. *daṁsaṇasuddho suddho daṁsaṇanasuddho lahei ñivvāṇaṁ |*
daṁsaṇavihiṇapuriso ṇa lahai taṁ icchayaṁ lāhaṁpi ||
40. *iya uvaesaṁ sāraṁ jaramaraṇaharaṁ khu maṇṇae jaṁ tu |*
taṁ sammattaṁ bhaṇiyaṁ savaṇṇaṁ sāvayūṇaṁ pi ||
41. *jīvājīvavihatti joi jāṇei jīṇavaramaṇa |*
taṁ saṇṇāṇaṁ bhaṇiyaṁ aviyatthaṁ savvadarasihiṁ ||
42. *jaṁ jāṇiūṇa joi parihāraṁ kuṇai puṇṇapāvāṇaṁ |*
taṁ cārittaṁ bhaṇiyaṁ aviyappaṁ kammarahiehiṁ ||
43. *jo rayaṇattajajutto kuṇai tavaṁ saṁjado sasattie |*
so pāvai paramapayaṁ jhāyaṁto appayaṁ suddhaṁ ||
44. *tihi tiṇṇi dharavi ṇiccaṁ tiyarahio taha tieṇa pariario |*
dodosavippamukko paramappā jhāyae joi ||
45. *mayamāyakoharahio loheṇa vivajjio ya jo jivo |*
ñimmasahāvajutto so pāvai uttamaṁ sokkaṁ ||
46. *visayakasāehi judo ruddo paramappabhāvarahiyamaṇo |*
so ṇa lahai siddhisuhaṁ jīṇamuddaparamammuhō jivo ||
47. *jīṇamuddaṁ siddhisuhaṁ havei ṇiyameṇa jīṇavaruddiṭṭhaṁ |*
sivīṇe vi ṇa ruccai puṇa jivā acchaṁti bhavagahaṇe ||
48. *paramappaya jhāyaṁto joi muccei maladalohēṇa |*
ṇādiyadi ṇavaṁ kammaṁ ṇiddiṭṭhaṁ jīṇavarimdehiṁ ||
49. *hoūṇa diḍhacaritto diḍhasammattaṇa bhāviyamaio |*
jhāyaṁto appāṇaṁ paramapayaṁ pāvae joi ||
50. *carāṇaṁ havai sadhammo dhammo so havai appasamabhāvo |*
so rāgarosarahio jivassa aṇaṇṇapariṇāmo ||
51. *jaha phalihamāṇi visuddho paradavvajudo havei aṇṇaṁ so |*
taha rāgādivijutto jivo havadi hu aṇaṇṇaviho ||
52. *devagurummi ya bhatto sāhammiyasāṁjadesu aṇuratto |*
sammattamuvvahaṁto jhāṇarao hodi joi so ||
53. *uggataveṇaṇṇāṇi jaṁ kammaṁ khavadi bhavahi bahuehiṁ |*
taṁ ṇāṇi tihi gutto khavei aṁtomuhutteṇa ||
54. *suhajoeṇa subhāvaṁ paradavve kuṇai rāgado sāhū |*
so teṇa du aṇṇāṇi ṇāṇi etto du vivario ||
55. *āsavaḥedū ya tahā bhāvaṁ mokkhaṁ kārāṇaṁ havadi |*
so teṇa du aṇṇāṇi ādasahāvū du vivaridu ||
56. *jo kammajādamaio sahāvaṇaṇassa khaṁḍadūsayaro |*
so teṇa du aṇṇāṇi jinasāsaṇadūsago bhaṇido ||
57. *ṇāṇaṁ caritahiṇaṁ daṁsaṇahiṇaṁ tavehiṁ saṁjuttaṁ |*
aṇṇesu bhāvarahiyaṁ liṁgaggahaṇeṇa kiṁ sokkhaṁ ||
58. *acceyaṇaṁ pi cedā jo maṇṇai so havei aṇṇāṇi |*
so puṇa ṇāṇi bhaṇio jo maṇṇai ceyāṇe cedā ||
59. *tavarahiyaṁ jaṁ ṇāṇaṁ ṇāṇavijutto tavo vi akayatthe |*
tamhā ṇāṇataveṇaṁ saṁjutto lahai ñivvāṇaṁ ||

60. *dhuvasiddhi titthayaro cauṇṇajudo karei tavayaraṇaṃ |
ṇāūṇa dhuvam kujjā tavayaraṇaṃ ṇṇajutto vi ||*
61. *bāhiralimgeṇa judo abbhaṃtaralimgarahiyapariyammo |
so sagacirattabhaṭṭho mokkhapahaviṇṇasago sāhū ||*
62. *suheṇa bhāvidaṃ ṇṇaṃ duhe jāde viṇassadi |
tamhū jahābalaṃ joī appā dukkhehi bhāvae ||*
63. *āhārāsanaṇiddājayaṃ ca kāūṇa jīṇavaramaṇa |
jhāyavvo ṇiyaappā ṇāūṇaṃ gurupasāṇa ||*
64. *appā carittavaṃto daṃsaṇaṇṇaṇa saṃjudo appā |
so jhāyavvo ṇiccaṃ ṇāūṇaṃ gurupasāṇa ||*
65. *dukkhe ṇajjai appā appā ṇāūṇa bhāvaṇā dukkhaṃ |
bhāviyasahāvapuriso visaesu viraccae dukkhaṃ ||*
66. *tām ṇa ṇajjai appā visaesu ṇaro pavatṭae jāṃ |
visaṇ virattacitto joī jāṇei appāṇaṃ ||*
67. *appā ṇāūṇa ṇarā kei sadbhāvabhāvapabbhaṭṭhā |
hiṃḍaṃti cāuraṃgaṃ visaesu vimohiyā mūdḥā ||*
68. *je puṇa visayavirattā appā ṇāūṇa bhāvaṇāsahiyā |
chaṃḍaṃti cāuraṃgaṃ tavaguṇajuttā ṇa saṃdeho ||*
69. *paramāṇupamāṇaṃ vā paradavve radi haveḍi mohādo |
so mūdḥo aṇṇāṇi ādasahāvassa vivario ||*
70. *appā jhāyaṃtāṃṇaṃ daṃsaṇa suddhiṇa diḍhacarittāṇaṃ |
hodi dhuvam ṇivvāṇaṃ visaesu virattacittāṇaṃ ||*
71. *jeṇa rāgo pare davve saṃsārassa hi kāraṇaṃ |
teṇāvi joīṇo ṇiccaṃ kujjā appe sabhāvaṇaṃ ||*
72. *ṇiṃḍāe ya paṃsaṃsāe dukkhe ya suhaesu ya |
sattūṇaṃ ceva baṃdhūṇa cārittaṃ samabhāvado ||*
73. *cariyāvariya vadasamidivajjiyā suddhabhāvapabbhaṭṭhā |
kei jāṃpaṃti ṇarā ṇa hu kālo jhāṇajoyassa ||*
74. *sammattaṇṇarahio abhāvavajivo hu mokkharimukko |
saṃsārasuhe surado ṇa hu kālo bhaṇai jhāṇassa ||*
75. *paṃcasu mahavvadesu ya paṃcasu samidisu tisu guttisū |
jo mūdḥo aṇṇāṇi ṇa hu kālo bhaṇai jhāṇassa ||*
76. *bharahe dussamakāle dhammajhāṇaṃ havei sāhassa |
taṃ appasahāvaṭṭhide ṇa hu maṇṇai so vi aṇṇāṇi ||*
77. *ajja vi tirayaṇasuddhā appā jhāevi lahaḥiṃ iṃḍattaṃ |
loyaṃtiyadevattaṃ tattha cuā ṇivvudiṃ jaṃti ||*
78. *je pāvamohiyamai liṃgaṃ gheṭṭūṇa jīṇavarimḍāṇaṃ |
pāvaṃ kuṇaṃti pāvā te cattā mokkhamaggammi ||*
79. *je paṃcaceḷasattā gaṃthagāhi ya jāyaṇāsīlā |
ādhākammammi rayā te cattā mokkhamaggammi ||*
80. *ṇiggaṃthamohamukkā bābisaparisahā jiyakasāyā |
pāvāraṃbhavimukkā te gahiyā mokkhamaggammi ||*

81. *uddhaddhamajjaloye kei majjham̐ ṇa ahayamegāgi |
iya bhāvaṇāe joī pāvaṁti hu sāsayaṁ sokkham̐ ||*
82. *devaguruṇaṁ bhattā ṇivveyaparaṁparā vicim̐tim̐tā |
jhāṇarayāsucarittā te gahiṽ mokkhamaggammi ||*
83. *ṇicchayaṇayassa evaṁ appā appammi appaṇe surado |
so hodi hu sucaritto joī so lahai ṇivvāṇaṁ ||*
84. *purisāyūro appā joī varaṇāṇadaṁsaṇasamaggo |
jo jhāyadi so joī pāvaharo havadi ṇiddaṁdo ||*
85. *evaṁ jīṇehi kahiyaṁ savaṇāṇaṁ sāvayāṇa puṇa suṇasu |
saṁsāraṇiṇāsayaraṁ siddhiyaraṁ kāraṇaṁ paramaṁ ||*
86. *gahiūṇa ya sammattaṁ suṇimmalaṁ suragiriva ṇikkam̐paṁ |
taṁ jhāṇe jhāijjai sāvaya dukkhakkhayaṭṭhāe ||*
87. *sammattaṁ jo jhāyai sammāiṭṭhi havei so jīvo |
sammattapariṇado uṇa khavei duṭṭhaṭṭhakammāṇi ||*
88. *kiṁ bahuṇā bhaṇeṇaṁ je siddhā ṇaravarū ṇae kāle |
sijjhihahi je vi bhaviṽ taṁ jāṇaha sammamāhappaṁ ||*
89. *te dhaṇṇā sukayatthā te sūrā te vi paṁḍiyā maṇuyā |
sammattaṁ siddhiyaraṁ siviṇe vi ṇa mailiyaṁ jehiṁ ||*
90. *himsārahie dhamme aṭṭhārahadosavajjie deve |
ṇiggam̐the pavvayaṇe saddahaṇaṁ hoī sammattaṁ ||*
91. *jahajāyarūvarūvaṁ susaṁjayaṁ savvasaṁgaparicattaṁ |
liṅgaṁ ṇa parāpekkhaṁ jo maṇṇai tassa sammattaṁ ||*
92. *kucchiyadevaṁ dhammaṁ kucchiyalīngaṁ ca baṁḍae jo du |
lajjābhayagāravado micchādiṭṭhi have so hu ||*
93. *saparāvekkhaṁ liṅgaṁ rāi devaṁ asaṁjayaṁ vaṁde |
maṇṇai micchādiṭṭhi ṇa hu maṇṇai suddhasammatto ||*
94. *sammāiṭṭhi sāvaya dhammaṁ jīṇadevadesiyaṁ kuṇadi |
vivariyaṁ kuvvaṁto micchādiṭṭhi muṇeyavvo ||*
95. *micchādiṭṭhi jo so saṁsāre saṁsarei suharaḥio |
jammajaramaraṇapaure dukkhasahassāule jīvo ||*
96. *samma guṇa miccha doso maṇeṇa paribhāviūṇa taṁ kuṇasu |
jaṁ te maṇassa ruccai kiṁ bahuṇā palavieṇaṁ tu ||*
97. *bāhiraṁgavimukko ṇa vi mukko micchabhāva ṇiggam̐tho |
kiṁ tassa ṭhāṇamaṇaṁ ṇa vi jāṇadi appasamabhāvaṁ ||*
98. *mūlaguṇaṁ chittūṇa ya bāhirakammaṁ karei jo sāhū |
so ṇa lahai siddhasuḥaṁ jīṇaliṅgavirāhago ṇiyadaṁ ||*
99. *kiṁ kāhidi bahikammaṁ kiṁ kāhidi bahuvihaṁ ca khavaṇaṁ tu |
kiṁ kāhidi ādāvaṁ ādasahāvassa vivarido ||*
100. *jadi paḍhadi bahu sudāṇi ya jadi kāhidi bahuvihaṁ ca cārittaṁ |
taṁ bālasudaṁ caraṇaṁ havei appassa vivaridaṁ ||*
101. *veraggaparo sāhū paradavvaparammuho ya jo hodi |
saṁsārasuhaviratto sagasuddhasuḥesu aṇuratto ||*

102. *guṇagaṇavihūsiyaṃgo heyopādeyaṇicchido sāhū |
jhāṇajjhayaṇe surado so pāvai uttamaṃ t̥hāṇaṃ ||*
103. *ṇavehiṃ jaṃ ṇavijjai jhāijjai jhāiehiṃ aṇavarayaṃ |
thuvvaṃtehiṃ thuṇijjai dehatthaṃ kiṃ pi taṃ muṇaha ||*
104. *aruhā siddhāyariyā ujjhāyā sāhū paṃca paramet̥thi |
te vi hu ciṭṭhahi ādetamhā ādā hu me saraṇaṃ ||*
105. *sammattaṃ saṇṇāṇaṃ saccārittaṃ hi sattavaṃ ceva |
cauro ciṭṭhahi āde tamhā ādā hu me saraṇaṃ ||*
106. *evaṃ jīṇapaṇṇattaṃ mokkhassa ya pāhuḍaṃsubhattie |
jo paḍhai suṇai bhāvai so pāvai sāsayaṃ sokkhaṃ ||*

VII. Liṅga-pāhuḍa

1. *kāūṇa ṇamokāraṃ arahaṃtāṇaṃ taheva siddhāṇaṃ |
vocchāmi samaṇaliṅgaṃ pāhuḍasatthaṃ samāseṇa ||*
2. *dhammeṇa hoi liṅgaṃ ṇa liṅgamatteṇa dhammasaṃpatti |
jāṇehi bhāvadhammaṃ kiṃ te liṅgeṇa kāyavvo ||*
3. *jo pāvamohidamadi liṅgaṃ ghattūṇa jīṇavariṃdāṇaṃ |
uvahasadi liṅgibhāvaṃ liṅgimmiya n̄rado liṅgi ||*
4. *ṇaccadi gāyadi tāvaṃ vāyaṃ vāedi liṅgarūveṇa |
so pāvamohidamadi tirikkhajoṇi ṇa so samaṇo ||*
5. *sammūhadi rakkhedi ya aṭṭaṃ jhāedi bahupayatteṇa |
so pāvamohidamadi tirikkhajoṇi ṇa so samaṇo ||*
6. *kalahaṃ vādaṃ jīvā ṇiccaṃ bahumāṇagavvīo liṅgi |
vaccadi ṇarayaṃ pāo karamāṇo liṅgirūveṇa ||*
7. *pāopahadaṃ bhāvo sevadi ya abam̄bhu liṅgirūveṇa |
so pāvamohidamadi him̄ḍadi saṃsārakaṃtāre ||*
8. *daṃsaṇaṇāṇacaritte uvahāṇe jai ṇa liṅgirūveṇa |
aṭṭaṃ jhāyadi jhāṇaṃ aṇaṃtasam̄sārio hodi ||*
9. *jo joḍedi vivāhaṃ kisikammavaṇijjaivaghūdaṃ ca |
vaccadi ṇarayaṃ pāo karamāṇo liṅgirūveṇa ||*
10. *corāṇa lāurāṇa ya juddha vivādaṃ ca tivvakammehiṃ |
jaṃteṇadivvamāṇo gacchadi liṅgi ṇarakavāsaṃ ||*
11. *daṃsaṇaṇāṇacaritte tavaṃjamaṇiccakammammi |
piḍayadi vaṭṭamāṇo pāvadi liṅgi ṇarayavāsaṃ ||*
12. *kaṃdappāiya vaṭṭai karamāṇo bhoyaṇesu rasagiddhiṃ |
māyi liṅgavivāi tirikkhajoṇi ṇa so samaṇo ||*
13. *dhāvadi piṃḍaṇimittāṃ kalahaṃ kāūṇa bhum̄jade piṃḍaṃ |
avaraparūi saṃto jīṇamaggi ṇa hoi so samaṇo ||*
14. *giṇhadi adattadūṇaṃ paraṇim̄dūṃ vi ya parokhadūsehiṃ |
jīṇaliṅgaṃ dhāraṃto coreṇa va hoi so samaṇo ||*

15. *uppaḍḍadi paḍḍadi dhāvadi puḍḍhaviḥo khaṇḍadi liṃgarūveṇa |
iriyāvahaṃ dhāraṃto tirikkhaṇḍi ṇa so samaṇo ||*
16. *baṃdho ṇirao saṃto sassaṃ khaṃḍedi taha ya vasuḥaṃ pi |
chindaḍḍi tarugaṇa bahuso tirikkhaṇḍi ṇa so samaṇo ||*
17. *rāgaṃ karedi ṇiccaṃ mahilāvaggaṃ paraṃ ca dūsedī |
daṃsaṇaṇṇavihiṇo tirikkhaṇḍi ṇa so samaṇo ||*
18. *pavvajjahiṇagahiṇaṃ ṇehaṃ sisamma vaṭṭade bahuso |
āyāravinaṇḍiṇo tirikkhaṇḍi ṇa so samaṇo ||*
19. *evaṃ saḥio muṇivara saṃjadamaṃjhammi vaṭṭade ṇiccaṃ |
bahulaṃ pi jāṇamaṇo bhāvaviṇaṭṭo ṇa so samaṇo ||*
20. *daṃsaṇaṇṇacāritte mahilāvaggaṃmi dedi viṣaṭṭo |
pāsatta vi hu ṇiyaṭṭo bhāvaviṇaṭṭo ṇa so samaṇo ||*
21. *puṃcchalighari jo bhuṃjai ṇiccaṃ saṃthuṇḍi posae piṇḍaṃ |
pāvadi bālasahāvaṃ bhāvaviṇaṭṭo ṇa so samaṇo ||*
22. *iya liṃga pāhuḍḍamiṇaṃ savvabuddhehiṃ desiyaṃ dhammaṃ |
pālei kaṭṭhasahiyaṃ so gāhadi uttamaṃ ṭhāṇaṃ ||*

VIII. Sila-pāhuḍḍa

1. *viraṃ viṣāṇaṇaṇaṃ rattuppalakomalassamappāyaṃ |
tīvhiṇa paṇamiūṇa silaguṇṇaṃ ṇisāmeḥa ||*
2. *silassa ya ṇāṇassa ya ṇatthi viroho budhehiṃ ṇiddiṭṭho |
ṇavari ya silēṇa viṇā viṣayā ṇāṇaṃ viṇāsaṃti ||*
3. *dukkhe ṇijjadi ṇāṇaṃ ṇāṇaṃ ṇāṇaṃ bhāvaṇa dukkhaṃ |
bhāviyaṃmai va jīvo viṣaesu virajjae dukkhaṃ ||*
4. *tāva ṇa jāṇadi ṇāṇaṃ viṣayabalo jāva vaṭṭae jīvo |
viṣae virattametto ṇa khavē purāiyaṃ kammaṃ ||*
5. *ṇāṇaṃ carittahiṇaṃ liṃgaggahaṇaṃ ca daṃsaṇavihiṇaṃ |
saṃjamahiṇo ya tavo jai carai ṇirattahayaṃ savva ||*
6. *ṇāṇaṃ carittasuddhaṃ liṃgaggahaṇaṃ ca daṃsaṇavisuddhaṃ |
saṃjamasahido ya tavo tho mahāphalo hoi ||*
7. *ṇāṇaṃ ṇāṇaṃ ṇarū kei viṣayāibhāvasaṃsattā |
hiṇḍiṇti cāduraḍḍiṇ viṣaesu vimohiyā mūḍhā ||*
8. *je puṇa viṣayavirattā ṇāṇaṃ ṇāṇaṃ bhāvaṇāsaḥidā |
chindaṃti cāduraḍḍiṇ tavaguṇajuttā ṇa saṃdeho ||*
9. *jaha kaṃcaṇaṃ viṣuddhaṃ dhammaiyaṃ khaḍḍiyalavaṇaleveṇa |
taha jīvo vi viṣuddhaṃ ṇāṇavisalileṇa vimaleṇa ||*
10. *ṇāṇassa ṇatthi doso kuppurisāṇaṃ vi maṇḍabuddhiṇaṃ |
je ṇāṇaguvidā hoṇaṃ viṣaesu rajjaṃti ||*
11. *ṇāṇeṇa daṃsaṇeṇa ya taveṇa carieṇa sammasahieṇa |
hohadi pariṇivāṇaṃ jivāṇa carittasuddhiṇaṃ ||*

12. *silam rakkhamtāṇaṃ dāmaṇasuddhāṇaṃ diḍhacarittāṇaṃ |*
atthi dhuvam nivvāṇaṃ visaesu virattacittāṇaṃ ||
13. *visaesu mohidāṇaṃ kahiyaṃ maggaṃ pi iṭṭhadarisīṇaṃ |*
ummaggaṃ darisīṇaṃ nāṇaṃ pi nīratthayaṃ tesim ||
14. *kumayakusudapasamsā jāṇamā bahuviḥāim satthāim |*
silavadaṇṇarahidā ṇa hu te ārādhayā hoṃti ||
15. *rūvasirigavvidāṇaṃ juvvaṇalāvaṇṇakamāntikalidāṇaṃ |*
silaguṇavajjidāṇaṃ nīratthayaṃ māṇusaṃ jamma ||
16. *vāyaraṇachamaḍavaivesiyavavahāraṇāyasatthesu |*
vedeūṇa sudesu ya tesu suyaṃ uttamaṃ silam ||
17. *silaguṇamaṇḍidāṇaṃ devā bhaviyāṇa vallahā hoṃti |*
sudapārayapaurā ṇaṃ dussilā appilā loe ||
18. *savve vi ya parihiṇā rūvavirūvā vi paḍidasuvayā vi |*
silam jesu susilam sujividaṃ māṇusaṃ tesim ||
19. *jivadayā dama saccam acoriyaṃ bamhacerasamātose |*
sammaddaṃsaṇa nāṇaṃ tao ya silassa parivāro ||
20. *silam tavo visuddham dāmaṇasuddhi ya nāṇasuddhi ya |*
silam visayāṇaṃ ari silam mokkhassa sovāṇaṃ ||
21. *jaha visayaluddha visado taha thāvarajaṃgamāṇa ghorāṇaṃ |*
savvesim pi viṇāsadi visayavisam dāruṇaṃ hoi ||
22. *vāri ekkammi ya jamme marijja visaveyaṇṇāhaddo jīvo |*
visayavisaparihayā ṇaṃ bhamaṃti saṃsāraṇāntāre ||
23. *ṇaraesu veyanāo tirikkhae māṇavesu dukkhāim |*
devesu vi dohaggaṃ lahaṃti visayāsiyā jivā ||
24. *tusadhammataḍaḇaṇa ya jaha davvaṃ ṇa hi ṇarāṇa gacchedi |*
tavasīlamata kusali khavaṃti visayaṃ visa va khalam ||
25. *vaṭṭesu ya khaṃdesu ya bhaddesu ya visālesu aṃgesu |*
aṃgesu ya pappesu ya savvesu ya uttamaṃ silam ||
26. *purisaṇa vi sahiyāe kusamayamūḍhehi visayalolehim |*
saṃsāre bhamidavvaṃ arayagharatṭam va bhūdehim ||
27. *ādehi kammagaṃthi jā baddhā visayarāgaramgehim |*
taṃ chimaṃti kayatthā tavaṃjamāsilayaguṇeṇa ||
28. *udadhi va radaṇabharido tavavinayaṃsiladāṇarayaṇāṇaṃ |*
soheṃto ya sasilo nivvāṇamaṇuttaraṃ patto ||
29. *suṇahāṇa gaddahāṇa ya govaṣumahiḷāṇa ḍisade mokkho |*
je sodhaṃti cautthaṃ picchijjamaṇṭā jaṇehi savvehim ||
30. *jai visayalolaehim nāṇiḥi havijja sāhido mokkho |*
to so saccaiputto dasapuvvīo vi kiṃ gado ṇarayaṃ ||
31. *jai nāṇeṇa visoho sīleṇa viṇā buhehim niddiṭṭho |*
dasapuvviyassa bhāvo ya ṇa kiṃ puṇu nimṃalo jādo ||
32. *jāe visayaviratto so gamayadi ṇarayaṇeṇa paurā |*
tā lehadi aruhapayaṃ bhaṇiyaṃ jīṇavaḍḍhamāṇeṇa ||

33. *evaṃ bahuppayāraṃ jñehiṃ paccakkhaṇṇadarasihiṃ |
sileṇa ya mokkhapayaṃ akkhāfidaṃ ya loyaṇṇehiṃ ||*
34. *sammattaṇṇadaṃsaṇataṇavaviriyapaṃcayāramappāṇaṃ |
jalaṇo vi pavasahido dahiṃ porāyaṇaṃ kammaṃ ||*
35. *ñiddaḍḍhaṭṭhakammā visayavrattā jñididiyā dhirā |
tavaviṇayasilasahidā siddhā siddhiṃ gadiṃ pattā ||*
36. *lāvaṇṇasīlakusalo jammamahiruko jassa savaṇassa |
so silo sa mahaṇṇā bhamijja guṇavittaraṃ bhavie ||*
37. *ñāṇaṃ jhāṇaṃ joga daṃsaṇasuddhiya viriyāyattaṃ |
sammattadaṃsaṇeṇa ya lahaṃti jñasāsane bohiṃ ||*
38. *jñavayaṇagahidasārā visayavirattā tāvodhaṇā dhirā |
silasalileṇa ṇhādā te siddhālayasuhaṃ jaṃti ||*
39. *savvagunaḥkhiṇakammā suhadukkhavivajjidā maṇavisuddhā |
papphoḍḍiyakammarayā havaṃti ārahaṇāpayaḍḍā ||*
40. *arahaṃte suhabhatti sammattaṃ daṃsaṇeṇa suvisuddhaṃ |
silam visayavirūgo ṇāṇaṃ puṇa kerisaṃ bhaṇiyaṃ ||*

1. Поклонившись всем сиддхам, высшим сосредоточением разрушившим длительную сансару, и двадцати четырьмя тиртханкарам, я расскажу о двенадцати темах для размышления.

2. Следует размышлять о непостоянстве, незащитности, одиночестве, отделенности, сансаре, мире, нечистоте, притоке [кармы], остановке [притока], уничтожении [связанности], добродетели и просветлении.

3. Избранные жилища, колесницы, повозки, троны, ложа богов, людей и их повелителей, мать, отец, дяди, родственники не вечны.

4. Тело со всеми индриями, здоровье, молодость, сила, энергия, благая участь, красота подобны радуге, [которая] не бывает постоянной¹.

5. Ни положение Ахаминдры¹, [ни] проявления Баладевы² не бывают устойчивыми, подобные пузырькам на воде, вспышке света и сиянию радуги.

6. Тело, связанное с душой, подобно молоку с водой, быстро разрушается. Как объект, причина одноразового и многократного наслаждения, может быть вечным?

7. В высшем смысле атман всегда отличен от различных богов, асуров, людей и царей. Так следует всегда размышлять об атмане.

8. Драгоценности, мантры, лекарства, защитники, лошади, слоны, повозки и все знания не являются защитой душам в трех мирах в момент смерти.

9. Нет защиты [даже] Индре, [у которого ездовое животное] — слон Айравата, оружие — ваджра, крепость — небеса, спутники — боги.

¹ Ахаминдра — букв. «Я — Индра», класс «Небесных» (Вайманика) божеств вне кальпы. Им неведомы чувственные наслаждения, и их единственным занятием является почитание архатов.

² Баладева — одна из «выдающихся личностей» (*śalākā-puruṣa*) в джайнизме наряду с чакравартинами, васудевами. Баладевы могут вступить в джайнскую общину, практиковать аскезу и обрести освобождение, в отличие от васудев, которые, будучи благими существами, тем не менее совершают насилие, убийства и т.д. и поэтому в следующем рождении оказываются в аду. Так, например, в джайнской версии «Рамаяны» именно Лакшман (васудева) убивает Равану (противасудева), похитившего жену Рамы (баладева) Ситу.

10. Даже для чакравартина, [обладающего] девятью сокровищами, четырнадцатью драгоценностями, конями, опьяненным слоном и четырьмя видами войска³, никто не станет защитой.

11. Атман сам себя защищает от рождения, старости, смерти, болезни и страха. Поэтому атман, отделенный от связанности, возникновения и наличия кармы, [сам себе] защита.

12. Пять «наилучших» — архаты, сиддхи, ачарьи, упадхьяи, садху. Поскольку они сосредоточены только [на себе], поэтому только атман — мне защита.

13. Праведность, истинное знание, истинное поведение и истинная аскеза — эти четыре [качества] сосредоточены только в атмане, поэтому только атман — мне защита.

14. [Душа] одна творит деяния, одна блуждает в длительной сансаре. Одна рождается и умирает и одна вкушает «плод».

15. Одна сильной алчностью творит порок по причине [стремления] к объектам [органов чувств]. Душа одна вкушает «плод» среди низших [душ] и животных.

16. Одна подаянием творит добродетель по причине [следования] Учению. Душа одна вкушает «плод» среди людей и богов.

17. Наделенный добродетелью праведности садху называется «[достойным] высшего подаяния». Послушник с правильными взглядами считается «[достойным] среднего подаяния».

18. Согласно наставлению Джины небрежный [по отношению к] праведности описывается как «[достойный] низшего подаяния». Лишенный драгоценности праведности определяется [как «недостойный» подаяния»].

19. «Утратившие» — [значит] утратившие видение; нирвана не существует для утратившего [правильное] видение. Утратившие [правильное] поведение могут достичь [нирваны], утратившие видение — нет⁴.

20. «Я — один. Нет [ничего] моего. Чистый, [я наделен] характеристиками знания и видения. Следует постигать чистое единство» — так всегда следует размышлять.

21. Все родственники: мать, отец, брат, сын, жена и т.д. — существуют сами по себе. У души нет связей.

22. Один о другом горюет, думая: «Он — мой, он — мой господин», а в потоке сансары о себе не горюет.

23. Внешние объекты: тело и т.д. — отделены от этого [атмана]. Атман же — знание и видение. Размышляй об отделенности.

³ Четыре вида войска: слоны, колесницы, кавалерия и пехота.

⁴ Буквальное совпадение с гатхой 3 «Дамсана-пахуды».

24. В исполненной пятью видами страдания: рождения, старости, смерти, болезни и страха — сансаре не видящая Путь Джины душа блуждает бесконечно.

25. Даже одна душа неоднократно наслаждалась и оставляла все материальные [объекты] в сансаре — коловращении материи.

26. Во всем мировом пространстве нет места, где бы душа, блуждая, последовательно не погружалась бы в сансару.

27. В сансарном времени в нисходящих и восходящих циклах [душа] многократно рождается и умирает.

28. Наделенная ложными взглядами [душа] на протяжении многих жизней многократно блуждала в местах от скрытых частей [ада] до высших [небес] Грайвееяка.

29. Из-за принятых ложных взглядов душа снова блуждает в состоянии сансары по всем уровням связанности природой, длительностью, интенсивностью и протяженностью [кармы].

30. Той душе, [которая] с порочными мыслями обретает богатство для жены и сына, отказано в милостивом подаянии, [она] блуждает в сансаре.

31. «Мой сын, моя жена, мое имущество, мое зерно» — с такой сильной страстностью отказавшись от добродетельных мыслей, [душа] снова попадает в длительную сансару.

32. С появлением ложных взглядов душа осмеивает провозвещенное джайнами Учение. Принимая ложные учение, «знаки», культ⁵, [она] блуждает в сансаре.

33. Убив множество душ, употребив мед, мясо и алкоголь, взяв чужие вещи и чужую жену, [она] блуждает в сансаре.

34. Наделенная тьмой заблуждения душа день и ночь творит порок, стремясь к объектам [органов чувств]. Так [она] попадает в сансару.

35. Низшие формы [душ бывают] по семь лакхов каждый, растений — десять лакхов, с неполными индриями — шесть [лакхов], боги, обитатели ада и животные — по четыре [лакха] каждый, люди — четырнадцать [лакхов].

36. Соединение и разъединение, обретение и потеря, счастье и страдание, так же как и честь и бесчестье, возникают у рожденных в сансаре.

37. Душа по причине кармы бродит в чашобе сансары. С подлинной точки зрения для души нет сансары, [она] свободна от кармы.

38. Следует думать, что преодолевшая сансару душа — достойна. Следует думать, что подчинившаяся страданиям сансары душа — недостойна.

⁵ В тексте *tītham*, скр. *ṭīrtham*, что значит «места паломничества». Имеется в виду вся культовая практика.

39. Совокупность душ и других категорий называется «миром». Мир делится на три части: низший, средний и высший.

40. Ад — низший, в среднем — бесчисленные континенты и океаны. Небеса делятся на шестьдесят три [уровня]. Выше их — [место] освобождения.

41. [Среди] шестидесяти трех [уровней в первых двух небесах] — по тридцати одному [уровню, в следующих двух] — по семь, [в следующих двух] — по четыре, [в следующих двух] — по два, [в следующих двух] — по одному, [в следующих четырех] — по шесть; [все последующие имеют по] одному уровню⁶.

42. Из-за не-благой [направленности сознания душа] обретает низшее и животное [рождение], из-за благой — блаженство богов и людей, из-за чистой — цели. Так следует размышлять о мире.

43. Тело состоит из костей, облепленных плотью, обтянуто кожей, наполнено множеством личинок. [Поэтому оно] всегда загрязнено.

44. Тело по природе зловонно, отвратительно, исполнено нечистот, бессознательно, [имеет] форму, [подвержено] гниению и разложению.

45. Оно состоит из слизи, крови, плоти, жира, костей, костной жидкости, мочи и экскрементов, зловонно, нечисто, покрыто кожей, не вечно, бессознательно, [подвержено] разложению.

46. Атман отличен от тела, лишен кармы, [он —] вместилище безграничного счастья, чист. Так следует размышлять.

47. Ложные взгляды, отсутствие самоконтроля, страсти и активность есть причины притока [кармы]. В наставлении правильно перечислено пять, пять, четыре и три вида [каждого соответственно].

48. Пять видов [ложных взглядов] таковы: односторонность, слепое поклонение, извращенные [взгляды], сомнение [в правильных взглядах] и незнание. Отсутствие самоконтроля, включая насилие, бывает пяти видов.

49. Однако страсти [бывают] четырех видов: гнев, гордыня, лживость и алчность. Далее, знай, что активность [бывает] трех видов, в соответствии с умом, речью и телом.

50. Дается описание двух типов [каждого вида активности] — благой и не-благой. Знай, что принятие пищи и тому подобное — не-благая [активность].

51. Изменение [сознания, окрашенное] тремя «цветами»: черным и т.д., возникает в силу стремления к [чувственным] наслаждениям. Состояния зависти и скорби не-благие. Так утверждают джины.

52. Вожделение, отвращение, заблуждение и легкие страсти: смех и тому подобное, грубые или тонкие — не-благие изменения [сознания]. Так утверждают джины.

⁶ О структуре джайнского космоса см. гл. 4.15–19 ТС и комментарии к ней.

53. Знай, что пересуды о еде, женщинах, царях, воровстве — не-
благие разговоры. Действия связывания, разрывания и битья — не-
благие деяния.

54. Освободившись от всех без исключения вышеупомянутых не-
благих состояний сознания и объектов, познай благие изменения [со-
знания] — обеты, осторожность, нравственность и самообуздание.

55. Ясно сказано, что речь, [являющаяся] причиной разрывания [уз]
сансары, — благая речь. Благочестивая пуджа по отношению к джи-
нам, богам и другим [достойным существам] — благое деяние.

56. Странствование души в океане рождений, в волнах множества
лишений, [в форме] плавающих в воде страданий есть причина прито-
ка кармы.

57. Душа в силу притока кармы окунается в ужасный океан санса-
ры. Деяния, основанные на знании, — причина освобождения.

58. По причине притока [кармы] душа быстро погружается в океан
рождений. Поэтому следует понимать, что [вызванные] притоком
[кармы] деяния не [являются] причиной освобождения.

59. Для [совершающих] деяния, [вызванные] притоком, нет нирва-
ны даже в конце [мира]. Знай, что приток [кармы] — причина переме-
щения в сансаре, [которая] должна быть искоренена.

60. С подлинной точки зрения у души нет вышеуказанных видов
притока. Следует постоянно размышлять о свободном от обоих [ви-
дов] притока атмане.

61. После закрытия плотной «дверью» праведности «входа» не-
устойчивости, загрязнению и нестойкости прекращается проникнове-
ние ложных взглядов.

62. У ума, защищенного «пятью великими обетами», прекращается,
как правило, отсутствие самоконтроля. Лишенные гнева и других
страстей изменения [сознания] — [закрытая] дверь для притока [кар-
мы].

63. Посредством благой активности возникает остановка воздейст-
вия не-благой активности. Посредством чистой направленности со-
знания прекращается благая активность.

64. Далее, посредством чистой направленности сознания у души
появляются «добродетельное» и «чистое» [созерцания]. Поэтому соз-
ерцание — причина остановки притока. Так следует постоянно раз-
мышлять.

65. С точки зрения высшего смысла в силу чистой природы душа
не [нуждается] в остановке притока [кармы]. Следует постоянно раз-
мышлять о свободном от состояний остановки атмане.

66. Избранными джинами же сказано, что уничтожение [кармы] —
это разрушение точек пространства связанности. Знай, что каким об-

разом происходит остановка [кармы], именно таким образом [происходит] и уничтожение.

67. Далее, следует знать о двух видах этого [уничтожения]: созревание [кармы] в свое время и уничтожение посредством аскезы. Первое связано с четырьмя уровнями существования, а второе — с обетами.

68. Испытавшими высшее счастье [джинами] названы одиннадцать видов основанной на праведности добродетели для домохозяев и десять — для бездомных [аскетов].

69. Правильное видение, обеты, самоидентичность, пост, чистота пищи, не-вкусение пищи ночью, целомудрие, воздержание от хозяйственной активности, отказ от собственности, отказ от ведения домохозяйства, воздержание от специально приготовленной пищи или ложа — таков частичный самоконтроль [домохозяина].

70. Высшие прощение, смирение, прямота, правдивость, чистота, самообладание, аскеза, отказ [от тела], отрешенность и целомудрие — таковы десять видов [добродетелей аскета].

71. Если у некоего аскета не возникает гнев [даже] при наличии внешних раздражителей, то у него есть добродетель прощения — так [сказано].

72. У того аскета, который не испытывает никакой гордости [относительно своих] рода, внешности, касты, ума, аскезы, начитанности и нравственности, может появиться добродетель смирения.

73. У того аскета, который, освободившись от лживых состояний сознания, следует [по Пути] с незапятнанным сердцем, как правило, появляется третья добродетель — прямота.

74. У того монаха, который, освободившись от речей, омрачающих других, произносит речи, приносящие пользу себе и другим, может появиться четвертая добродетель — правдивость.

75. У того высшего муні, который, отвратившись от страстных состояний сознания, приобретает состояние бесстрастия, может появиться добродетель чистоты.

76. Далее, у изменившего свой ум победой над индриями, отказом от принуждения⁷ [ума, речи и тела], выполнением обетов и осторожностью, как правило, бывает добродетель самообладания.

77. У того [аскета], который обретением созерцания достиг состояния порабощения страстей [и стремления к] объектам [органов чувств], размышляет об атмане, появляется аскеза.

78. У того [аскета], который, отказавшись от заблуждения, порождает троякое равнодушие [по отношению] ко всем объектам, может появиться отказ [от тела] — так сказано избранными повелителями джін.

⁷ В тексте *daṁḍa*, скр. *daṇḍa*, букв. «палка».

79. Бездомный [аскет], который, разорвав [все] связи и отказавшись от обычного счастья и страдания, пребывает не-двойственным, [надеден] отрешенностью.

80. Тот, кто, видя все части женского тела, остается спокойным, действительно придерживается благого состояния целомудрия.

81. Та душа, которая, отказавшись от добродетелей домохозяина, практикует добродетели отшельника, не лишится освобождения. Так следует постоянно размышлять.

82. С подлинной точки зрения душа отлична от добродетелей домохозяина и бездомного [аскета]. Следует в спокойном состоянии сознания постоянно размышлять о чистом атмане.

83. Тем способом, посредством которого возникает истинное знание, пусть рождается мысль о чрезвычайно труднодостижимом просветлении.

84. Недостойное знание — [знание], подавляющее и разрушающее модусы, порожденные возникновением кармы. Истинное, достойное, знание — [знание] собственной сущности⁸.

85. «Коренные» и производные типы ложных взглядов и других [карм] бесчисленны в соизмерении с миром и другими субстанциями. С подлинной точки зрения атман — своя собственная субстанция.

86. Так рождается достойное и недостойное знание, [которое] подлинно не существует⁹. Муни следует размышлять о просветлении с целью преодоления сансары.

87. Двенадцать тем для размышления [составляют] отречение, а также раскаяние, исповедание, сосредоточение. Поэтому следует практиковать размышление.

88. Если у атмана есть сила, следует практиковать раскаяние, отречение, сосредоточение, самотождественность и исповедание день и ночь.

89. Тем мужам, которые, с безначальных времен правильно размышляя над двенадцатью темами, достигли освобождения, я поклоняюсь снова и снова.

90. Что [проку] во множестве уточнений? Познай величие тех избранных мужей, которые достигли [освобождения] в прошлом или [достигнут] в будущем.

91. Тот, кто так об описанном господином муни Кундакундой с подлинной и обыденной точек зрения с чистым умом размышляет, обретает высшую нирвану.

⁸ Имеется в виду, что к знанию, направленному на внешние объекты, даже если оно и является истинным, не следует стремиться. Единственно необходимое знание — это знание своей собственной природы, т.е. природы атмана.

⁹ Выделение видов, или типов, знания (достойное или недостойное) проводится только с обыденной, практической точки зрения. В реальности этих делений не существует.

Barasa-aṇuvekkha

1. *ṇamiūṇa savvasiddhe jhāṇuttamakhavidadihasaṃsāre |
dasadasa do do ya jīṇe dasa do aṇupehaṇaṃ vocche ||*
2. *addhruvamasaraṇamegattamaṇṇasaṃsāra logamasucittaṃ |
āsavaśaṇvaraṇijjaradhammaṃ bohiṃ ca ciṃtejjo ||*
3. *varabhavaṇajāṇavāhaṇasayaṇāsāṇa devamaṇṇuvarāyāṇaṃ |
mādupidusajaṇabhiccasambaṃdhiṇo ya pidiviyāṇiccā ||*
4. *sāmaṇggidiyarūvaṃ ārogaṃ jovaṇaṃ balaṃ tejaṃ |
sohaggaṃ lāvaṇṇaṃ suradaṇumiva sassayaṃ ṇa have ||*
5. *jalabubbudasakkadhaṇūkhaṇarucighaṇasohamiva thiraṃ ṇa have |
ahamindaṭṭhāṇāṃ baladevappahudipajjāyā ||*
6. *jīvaṇibaddhaṃ dehaṃ khīrodayamiva viṇassade sigghaṃ |
bhogopabhogakāraṇadavvaṃ ṇiccaṃ kahaṃ hodi ||*
7. *paramatṭheṇa du ādā devāsuraṇuvarāyavivihēhiṃ |
vadiritto so appā sassadamidi ciṃtaye ṇiccaṃ ||*
8. *maṇimaṃtosaharakkhā hayagayarahao ya sayalavijjāo |
jīvāṇaṃ ṇa hi saraṇaṃ tisu loe maraṇasamayamhi ||*
9. *saggo have hi duggaṃ bhiccū devū ya paharaṇaṃ vajjaṃ |
airāvaṇo gaimdo imdassa ṇa vijjade saraṇaṃ ||*
10. *ṇavaṇihi caudaharayaṇaṃ hayamattagaiṃdacāuraṃgabalaṃ |
cakkessa ṇa saraṇaṃ pecchaṃto kaddiye kāle ||*
11. *jāijaramaraṇarogabhayado rakkhedi appaṇo appā |
tamhā ādā saraṇaṃ baṃdhodayasattakammavadiritto ||*
12. *aruhā siddhā āiriyā uvajhāyā sāhu paṃcaparametṭhi |
te vi hu ceṭṭhadi jamhā tamhā ādā hu me saraṇaṃ ||*
13. *sammattaṃ saṇṇāṇaṃ saccārittaṃ ca sattavo ceva |
cauro ceṭṭhadi āde tamhā ādā hu me saraṇaṃ ||*
14. *ekko karedi kammaṃ ekko hiṃḍadi ya dihasaṃsāre |
ekko jāyadi maradi ya tassa phalaṃ bhuṃjade ekko ||*
15. *ekko karedi pāvaṃ visayaṇimittēṇa tivvalohēṇa |
ṇirayatiriyesu jīvo tassa phalaṃ bhuṃjade ekko ||*
16. *ekko karedi puṇṇaṃ dhammaṇimittēṇa pattadāṇēṇa |
maṇuvadevesu jīvo tassa phalaṃ bhuṃjade ekko ||*
17. *uttamapattaṃ bhaṇiyaṃ sammattaguṇēṇa saṃjudo sāhū |
sammādiṭṭhi sāvaya majjhimapatto hu viṇṇeyo ||*
18. *ṇiddiṭṭho jīṇasaṃmaye aviradasammo jahaṇṇapattotti |
sammattarayaṇarahiyo apattamidi saṃparikkhejjo ||*
19. *daṃsaṇabhaṭṭā bhaṭṭā daṃsaṇabhaṭṭassa ṇatthi ṇivvāṇaṃ |
sijjhaṃti cariyabhaṭṭā daṃsaṇabhaṭṭā ṇa sijjhaṃti ||*
20. *ekkohaṃ ṇimmamo suddho ṇāṇadaṃsaṇalakkhāṇo |
suddheyattamupādeyamevaṃ ciṃtei savvadā ||*

21. *mādāpidarasahodaraputtakalattādibam̐dhusam̐doho |
jivassa ṇa sambam̐dho ṇiyakajjivasena vaṭṭam̐ti ||*
22. *aṇṇo aṇṇaṃ soyadi madoti mamaṇāhagotti maṇṇaṃto |
appāṇaṃ ṇa hu soyadi saṃsāramahaṇṇave budḍhaṃ ||*
23. *aṇṇaṃ imaṃ sarirādigaṃpi jaṃ hoi bāhiraṃ dāvvaṃ |
ṇāṇaṃ dāsaṇaṃādū evaṃ ciṇṭehi aṇṇattaṃ ||*
24. *paṃcavihe saṃsāre jāijarāmarāṇarogabhayaṇaure |
jīṇamaggamapecchaṃto jīvo paribhamadi cirakālaṃ ||*
25. *savvepi poggalā khalu gage muttujjhiyā jiveṇa |
asayaṃ aṇaṃtakkhutto puggalapaiyaṭṭa saṃsāre ||*
26. *savvamhi loyakhette kamaso taṇṇatthi jaṇṇa uppaṇṇaṃ |
uggāhaṇeṇa bahuso paribhamido khetṭasaṃsāre ||*
27. *avasippiṇiussappiṇisaṃmayāvaliyāsu ṇiravasesāsu |
jādo mudo ya bahuso paribhamido kālasaṃsāre ||*
28. *ṇirayāujahaṇṇādisu jāva du uvarillavā du gevejjā |
micchattasaṃsideṇa du bahuso vi bhavaṭṭhaḍibbhamidā ||*
29. *savve payaḍiṭṭhidio aṇubhūgappadesabam̐dhaṭṭhāṇāṇi |
jīvo micchattavasā bhamido puṇa bhāvasaṃsāre ||*
30. *puttakalattaṇimittam̐ attham̐ ajjayadi pābabuddhie |
pariharadi dayādāṇam̐ so jīvo bhamadi saṃsāre ||*
31. *mama puttaṃ mama bhajjā mama dhaṇadhaṇṇotti tivvakaṃkhāe |
caīṇa dhammabuddhiṃ pacchā paripaḍadi dihasaṃsāre ||*
32. *micchodayeṇa jīvo ṇim̐daṃto jēṇabhāsiyaṃ dhammaṃ |
kudhammakulīṃgakutitthaṃ maṇṇaṃto bhamadi saṃsāre ||*
33. *haṃtūṇa jīvaṇāsiṃ mahumaṃsaṃ seviṇṇa surapāṇaṃ |
paradavvaparakalattaṃ gahiṇṇa ya bhamadi saṃsāre ||*
34. *jatteṇa kuṇai pāvaṃ visayaṇimittam̐ ca ahaṇisaṃ jīvo |
mohaṃdhaṇārasahio teṇa du paripaḍadi saṃsāre ||*
35. *ṇiccidaradhāduṣatta ya tarudasa viyaḷim̐diyesu chaceva |
surāṇirayatiyacauro coddasa maṇuve sadasahassā ||*
36. *saṃjogavippajogaṃ lāhālāhaṃ suhaṃ ca dukkhaṃ ca |
saṃsāre bhūḍāṇaṃ hodi hu māṇaṃ tahāvaṃāṇaṃ ca ||*
37. *kammaṇimittam̐ jīvo hiṃḍadi saṃsāradhorakāṃtāre |
jīvasaṇa saṃsāre ṇiccayaṇayakammaṇimmukko ||*
38. *saṃsāramadikkaṃto jīvovādeyamidi vicim̐tījjo |
saṃsāraduhakkaṃto jīvo so heyamidi vicim̐tījjo ||*
39. *jīvādipayaṭṭhāṇaṃ samavāo so ṇiruccaye logo |
tīviho havei logo ahamajjhimaudḍhabheyeṇa ||*
40. *ṇirayā havaṃti heṭṭhā majjhe dībaṃburāsayosaṃkhā |
saggo tisaṭṭhi bheo etto udḍhaṃ have mokkha ||*
41. *igīṭsa satta cattāri doṇṇi ekkekka chakka cadukappe |
ti ttiya ekkekkeḍiyaṇāmū uḍuāḍitesaṭṭhi ||*

42. asuheṇa nīryatiriyāṃ suhaubajogeṇa divijaṇarasokkham |
suddheṇa lahai siddhiṃ evaṃ loyaṃ vicimtiṭṭho ||
43. aṭṭhihiṃ paḍibaddham maṃsavilittam taṇa occhaṇṇam |
kimisaṃkulehiṃ bharidaṃ cakkham deham sayākkālam ||
44. duggaṃdham bibhattham kalimala bharidaṃ aceyaṇo muttam |
saḍaṇapaḍaṇam saḥāvaṃ deham idi cimtaye ṇiccam ||
45. rasaruhiramaṃsamedatṭhimaṃjasaṃkulaṃ muttapūyakimibahulaṃ |
duggaṃdhamasuci cammamayamaṇiccamaceyaṇam paḍaṇam ||
46. dehādo vadiritto kammavirahio aṇaṃtasuhaṇilayo |
cokkho havei appā idi ṇiccam bhāvaṇam kujjā ||
47. micchattam aviramaṇam kaṣāyajogā ya āsavā hoṃti |
paṇapaṇacautiyabheda sammam parikittidā samae ||
48. eyaṃtaviṇayavivatiyaṃsaṃsayamaṇṇāṇamidi have paṃca |
aviramaṇam hiṃsādi paṃcaviho so havai ṇiyameṇa ||
49. koho māṇo māyā lohoviya cauviham kaṣāyaṃkhu |
maṇovacikāyeṇa puṇo jogo tiviyappamidi jāṇe ||
50. asuhedarabhedeṇa du ekkekkaṃ vaṇṇidaṃ have duviham |
āhārādi saṇṇā asuhamanaṃ idi vijāṇehi ||
51. kiṇṇāditinṇi lessā karaṇajasokkhesu giddipariṇāmo |
isāvisāḍabhāvo asuhamanaṃtti ya jiṇā veṃti ||
52. rāgo doso moho hāsmādiṇokasāyapariṇāmo |
thūlo vā suhumo vā asuhamanaṇotti ya jiṇā veṃti ||
53. bhaticchirāyacorakahāo vayaṇam viyāṇa asuhamidi |
baṃdhaṇachedaṇamāraṇakiriya sā asuhakāyetti ||
54. mottūṇa asuhabhāvaṃ puvvuttam nīravasesado davvam |
vadasamidisilasamjamapariṇāmaṃ suhamanaṃ jāṇe ||
55. saṃsārachedakāraṇavayaṇam suhavyaṇamidi jiṇuddiṭṭham |
jiṇadevādisu pūjā suhakāyaṃtti ya have ceṭṭhā ||
56. jammasamudde bahudosaviciye dukkhajalacarākiṇṇe |
jivassa paribbhamanaṃ kammāsavakāraṇam hodi ||
57. kammāsaveṇa jivo buḍadi saṃsārasāgare ghore |
jaṇṇāṇavasam kiriya mokkhaṇimittam paraṃparayā ||
58. āsavehedū jivo jammasamudde ṇimajjade khippam |
āsavakiriya tamhā mokkhaṇimittam ṇa cimteṭṭho ||
59. pāraṃpajjāṇa du āsavakiriyaṇe ṇatthi nīvāṇam |
saṃsāragamaṇakāraṇamidi ṇimdaṃ āsavo jāṇa ||
60. puvvuttāsavabhayo ṇicchayaṇayaṇa ṇatthi jivassa |
ubhayāsavaṇimmukkaṃ appāṇam cimtae ṇiccam ||
61. calamaliṇamagāḍham ca vajjiya sammattadiḍhakavāḍeṇa |
micchattāsavadāraṇiroho hodiṭṭi jiṇehiṃ niddiṭṭham ||
62. paṃcamahavvayamaṇasā aviramaṇaṇirohaṇam have ṇiyamā |
kohādiāsavaṇam dārāṇi kaṣāyarahiyapallagehiṃ ||

63. suhajogesu pavitti saṁvaraṇaṁ kuṇadi asuhajogassa |
suhajogassa ñiroho suddhuvajogena saṁbhavadi ||
64. suddhuvajogena puṇo dhamma sukkaṁ ca hodi jivassa |
tamhā saṁvarahedū jhāṇotti vicīntaye ñiccaṁ ||
65. jivassa na saṁvaraṇaṁ paramatṭhanaena suddhabhāvādo |
saṁvarabhāvavimukkaṁ appāṇaṁ cīntaye ñiccaṁ ||
66. baṁdhapadesaggalaṇaṁ nijjaraṇaṁ idi hi jīṇavaropattaṁ |
jeṇa have saṁvaraṇaṁ teṇa du nijjaraṇamidi jāṇe ||
67. sā puṇa duvihā ñeyā sakālapakkā taveṇa kayamāṇā |
cādugadiṇaṁ paḍhamā vayajuttāṇāṁ vidiyā ||
68. eyārasadasabheyaṁ dhammaṁ sammattapuvvayaṁ bhaṇiyaṁ |
sāgārāṇagārāṇaṁ uttamasuhasaṁpajuttehiṁ ||
69. daṁsaṇavaya sāmūyaposahaccittarāyabhatte ya |
bamhāraṁbhapariggahaṇumaṇamuddiṭṭha desaviradede ||
70. uttamakhamamaddavajjivasaccasaucāṁ ca saṁjamaṁ ceva |
tavatāgamakimcaṇhaṁ bamhā idi dasavihaṁ hodi ||
71. kohuppattissa puṇo bahiraṁgaṁ jadi haveḍi sakkhādaṁ |
na kuṇadi kiṁcivi kohaṁ tassa khamā hodi dhammotti ||
72. kularūvajādibuddhisu tavaśudasiṇe gāraṇaṁ kiṁci |
jo naḍi kuvvadi samaṇo maddavadhammaṁ have tassa ||
73. mottūṇa kuḍilabhāvaṁ nimmalahidayeṇa caradi jo samaṇo |
ajjavadhammaṁ taiyo tassa du saṁbhavadi ṇiyameṇa ||
74. paraśaṁtāvayakāraṇavayaṇaṁ mottūṇa saparahidavayaṇaṁ |
jo vadadi bhikkhu tuiyo tassa du dhammo have saccaṁ ||
75. kaṁkhābhāvaṇivittiṁ kiccā veraggabhāvaṇā jutto |
jo vaṭṭadi paramamuṇi tassa du dhammo have soccaṁ ||
76. vadasamidipālaṇāe daṁḍaccāeṇa imḍiyajaṇa |
paraṇamaṇassa puṇo saṁjamadhammo have ṇiyamā ||
77. viśayaśaśyaviṇiggahabhāvaṁ kāṁṇa jhāṇasiṇḍie |
jo bhāvai appāṇaṁ tassa tavaṁ hodi ṇiyameṇa ||
78. ṇivvegatiyaṁ bhāvai mohaṁ caīṇa śavvadavveśu |
jo tassa haveccāgo idi bhaṇidaṁ jīṇavarimḍehiṁ ||
79. hoṁṇa ya ṇiśaṁgo ṇiyabhāvaṁ ṇiggahittu suhaduḍaḍaṁ |
ṇiddaṁḍeṇa du vaṭṭadiṇḍayāro tassa kiṁcaṇhaṁ ||
80. śavvaṁgaṁ pecchaṁto itthiṇaṁ tāśu muḍadi dubbhāvaṁ |
śo bamhacerabhāvaṁ sukkaḍi khalu duddharaṁ dharadi ||
81. śāvayadhammaṁ cattā jadidhamme jo hu vaṭṭae jivo |
śo na ya vajjadi mokkhaṁ dhammaṁ idi cīntaye ñiccaṁ ||
82. ṇicchayaṇaṇa jivo sāgārāṇagārādhammaḍo bhīṇṇo |
maḍḍhatthabhāvaṇāe suddhappaṁ cīntaye ñiccaṁ ||
83. uppajjadi saṇṇāṇaṁ jeṇa uvāeṇa tassa vā yassa |
cīntā haveḍi bohi accaṁttaṁ duḷḷahaṁ hodi ||

84. *kammudaya japa jñyā heyam khāvasamiyaṇṇa khu |
sagadavvamuvādeyam nicchayado hodi saṇṇāṇam ||*
85. *mūluttarapayadio micchattādi asaṃkhalogaparimāṇā |
paradavvam sagadavvam appā idi nicchayaṇaṇa ||*
86. *evam jāyadi ṇṇam heyamuvādeyam nicchaye natthi |
cimtejjai muṇi bohiṃ saṃsāraviramaṇatthe ya ||*
87. *bārasaṇuvekkhāo paccakkhāṇam taheva paḍikkamaṇam |
āloyaṇam samāhi tamhā bhāvejja aṇuvekkham ||*
88. *rattidivam paḍikkamaṇam paccakkhāṇam samāhiṃ sāmaiyaṃ |
āloyaṇam pakuvvadi jadi vijjadi appaṇo sattī ||*
89. *mokkhagayā je purisā aṇāikāleṇa bārasaṇuvekkham |
paribhāviūṇa sammaṃ paṇamāmi puṇo puṇo tesim ||*
90. *kiṃ palaviyeṇa bahuṇā je siddhā ṇaravarā gaye kāle |
sihaṃte ya je bhaviyā tajjāṇaha tassa māhappam ||*
91. *idi nicchayavavahāram jam bhaṇiyaṃ kuṇḍakuṇḍamuṇiṇāhe |
jo bhāvai suddhamāṇo so pāvai paramaṇivvāṇam ||*

1. Поклонившись высшему атману, Джине Вардхамане тремя чистыми: [телом, умом и речью] — я расскажу «Раяна-сару» о дхарме домохозяев и бездомных [аскетов].

2. Я излагаю те правильные взгляды, которые были высказаны прежними джинами, разъяснены ганадхарами и переданы прежними ачарьями.

3. У того, кто своевольно рассуждает о сказанном Джиной на основании чувственного [знания] и [знания] из писаний, то это — неверные взгляды не устоявшегося на пути Джины.

4. Сказано, что праведность — суть всех «жемчужин», корень великого древа освобождения. Известны два ее вида — подлинный и обиденный.

5. Чистое видение лишено страха, дурных привычек и грязи, непричастно сансаре, телу и наслаждениям, наделено восьмью видами добродетели и почитаемо пятью [видами] учителей.

6. Знающий лишен состояний внешнего атмана, погружен в чистый атман. Преодолевший страдания истинно видящий принимает Дхарму муни — джин.

7. У кого нет сорока четырех [видов недостатков]: восемь [видов] опьянения, трех — глупости, шести — несдержанности, шести — сомнения и других [ошибок], дурных привычек, страха и злоупотребления, тот — истинно видящий.

8. Названы семьдесят семь атрибутов праведности мирян: оба [вида] добродетелей (8 главных и 12 второстепенных. — Н.Ж.), свобода от семи дурных привычек, семи страхов, двадцати пяти [видов] грязи, злоупотребления, бесстрастие, беспрекословная преданность.

9. Те люди, которые почитают богов, учителей, учение, презрели сансару, тело, наслаждения, наделены «тремя жемчужинами», обретают счастье благодати¹.

10. Праведность, связанная с дарением, почитанием, нравственностью, многообразным постом, — [причина] разрушения кармы [и достижения] счастья освобождения. Отсутствие праведности — [причина] длительной сансары.

11. В дхарме домохозяев главное — дарение и почитание; без них не бывает домохозяев. В дхарме отшельников главное — созерцание и обучение, без них же она [бессмысленна].

¹ В тексте *sivasuham*. Под этим понимается освобождение.

12. Тот, кто не практикует дарения, добродетели, отказа от тела, [законного] наслаждения, [является] внешним атманом, умирающей искрой, попадающей в огонь страсти алчности.

13. Тот, кто совершает почитание джин, дает посильное дарение мудрецам, является правильно видящим, [следующим] дхарме мирянина, преданным Пути Освобождения.

14. Плодом почитания [бывает] поклонение богов чистому умом в трех мирах. Плодом дарения — постоянное вкушение всяческого счастья в трех мирах.

15. [Если] домохозяин [в качестве] дарения дает только пищу, [то он следует] дхарме. В истинном видении, по [твоему] разумению, что особенного в подаянии² и не-подаянии?

16. Избранными повелителями джин сказано, что [если] дается достойное подаяние³, то его отличие [заключается в достижении] небес, «земель наслаждения» и постепенно — счастья нирваны.

17. Знай, что подобно тому, как на отличном поле в [подходящее] время посеянные хорошие семена дают хороший урожай, точно так же плод дарения [приносит] особое подаяние.

18. В этом мире тот, кто на провозглашенных Джиной семи странах [Джамбудвипы] сеет наилучшие от природы «семена», вкушает плод царствования в трех мирах и плод «пяти благих событий»⁴.

19. Знай, что плод достойного подаяния — все основные блаженства сансары: мать, отец, сын, друг, жена, богатство, многообразное имущество, повозки.

20. Знай, что плод достойного подаяния — семичастное правление⁵, девять сокровищ⁶, казна, шестичастное войско⁷, четырнадцать драгоценностей⁸, девяносто шесть тысяч женщин.

² В тексте *patta*, букв. «чаша [для сбора подаяния]», которая символизирует подаяние как таковое.

³ Достойное подаяние (*supattadāṇam*) — имеется в виду подаяние достойным, ибо только такое подаяние приносит плод благой кармы.

⁴ Имеется в виду, что результатом благих дарений будет рождение в теле бога или тиртханкара.

⁵ Семь частей правления (*sattamaṅgarajja*) — царь, министр-советник, союзники, казна, страна (народ), крепость, армия.

⁶ Девять сокровищ (*ṇavaṇihi*) соотносятся с божеством богатства Куберой: лотос (скр. *padma*), белый лотос (сокровище, охраняемое нагами, скр. *mahāpadma*), раковина (скр. *śaṅkha*), чудовище-макара (скр. *makara*), черепаха (скр. *kacchapa*), драгоценный камень (скр. *mukunda*), музыкальный инструмент типа флейты (скр. *nanda*), сапфир (скр. *nila*) и «твердый предмет» (скр. *khara*) — осел/мул. Автор выражает глубокую признательность В.В. Вертоградовой, пояснившей данное словосочетание.

⁷ 6 видов войска — пехота, кавалерия, слоны, лошади, колесницы и артиллерия.

⁸ Четырнадцать драгоценностей: 7 предметов — чакра-колесо, зонтик, меч, жезл, драгоценность-мани, кожаный щит, раковина; 7 живых существ — военачальник, домоправитель, слон, конь, жена, колесничий, домашний жрец-пурохита.

21. Знай, что плод достойного подаяния — все разнообразное благополучие: благой род, благая внешность, благие признаки, благой ум, благое обучение, благая нравственность, благие качества, благое поведение.

22. Джинами сказано, что тот, кто вкушает остатки пищи муні, вкушает все основные блаженства сансары и постепенно — избранное блаженство нирваны.

23. Зимой и летом домохозяин, узнав о ветрах, желчи и слюне, усилиях, болезнях, умерщвлении плоти, постах аскета, дает [соответствующее] дарение.

24. Преданный Пути Освобождения, узнав [все необходимое], предоставляет подходящую умеренную пищу и питье, хорошие лекарственные травы, спокойное место, предметы для сидения и сна.

25. Подобно тому как в этом [мире] мать и отец заботятся о ребенке, точно так же постоянно следует без усталости заботиться о бездомных [аскетах].

26. Знай, что дарение достойных мужей [подобно] сиянию плода «древа [исполнения] желаний», а дарение алчных — «сиянию» бессознательного трупа.

27. Такие люди ради славы, чести и благих заслуг раздают без разбору много достойного подаяния, но не знают о праведности и других состояниях благих качеств.

28. В эту пятую эпоху⁹ в Бхарата[варше] никакое дарение [с целью получения] янтры¹⁰, мантры¹¹, тантры¹², служения, из-за пристрастия, лести и благорасположения не ведет к освобождению.

29. Как долго будет существовать нужда щедрого и большое богатство алчного? До тех пор, пока существуют накопленные ранее кармические плоды обоих.

30. Подобно тому как счастье всех душ заключается в процветании — богатстве, имуществе и т.д., точно так же счастье без страдания [заключается] в «процветании» — дарении муні и т.д.

⁹ Согласно джайнской космологической схеме, мы сейчас живем в пятую (неблагую) эпоху мирового временного цикла.

¹⁰ Янтра — геометрическая схема, своеобразная психограмма, символизирующая единство макро- и микрокосмоса, соотносимая с тем или иным божеством (или совокупностью благих личностей) и используемая (в джайнизме) для получения каких-то мирских выгод.

¹¹ Мантры — короткие фразы или слоги, используемые в медитативном процессе с целью сосредоточения сознания на определенном образе или объекте.

¹² Тантра — совокупность различных магических практик, используемых с целью воздействия на божество для обретения сверхъестественных способностей или каких-то выгод.

31. Знай, что дарение без подаяния, большое богатство и множество земель без хорошего сына, обеты, добродетели и поведение без расуждения бесполезны.

32. Джинами сказано, что тот, кто «вкушает» старые долги, славу, почитание джин, [посещение] тиртх¹³, восхваления, избыточное богатство, «вкушает» страдания обитателей ада.

33. [Плоды] почитания, дарения и других [только] вещественных приношений — отсутствие сына и жены, нужда, хромота, немота, глухота, слепота, [рождение] чандалой¹⁴ и другие низкие рождения.

34. Тот, кто совершает почитание, дарение и другие [только] вещественные приношения, не обретает желаемого плода. А если обретает, то определенно не «вкушает». Он — вместилище несчастий.

35. Почитание, дарение и другие [только] вещественные приношения — корень жестоких страданий без рук, ног, носа, ушей, груди, пальцев и глаз.

36. Гниение, проказа, тремор, колики, волдыри, нарывы, водянка, болезнь глаз, головная боль, лихорадка и другие болезни — кармические «плоды», препятствующие почитанию и дарению.

37. Ад, животные и другие низкие уровни существования, нужда, увечность, ущерб и страдания — плод препятствования самообучению, различению писаний, восхвалению богов, учителей и шаштр.

38. В Бхарата[варше] в не-благое время у людей чистота праведности, аскеза, добродетели, поведение, истинное знание и дарение определенно пребывают в упадке.

39. Те, кто не [практикуют] ни дарения, ни почитания, ни нравственности, ни добродетели, ни поведения, названы джинами «обитателями ада», «животными» и «дурными людьми».

40. Тот, [кто] не знает обязанность и не-обязанность, благое и не-благое, добродетель и порок, реальность и не-реальность, дхарму и не-дхарму, свободен от праведности.

41. Тот, [кто] не знает пригодное и не-пригодное, постоянное и непостоянное, достойное и не-достойное, истинное и не-истинное, способное [к освобождению] и не-способное, лишен праведности.

42. Из-за связи с порождениями мира возникают ложные состояния сознания, чрезвычайная болтливость и неискренность, поэтому нужно освободиться трояким¹⁵ [способом] от связи с мирским.

43. Яростная, жестокая, испорченная, с ложными состояниями сознания, ложным знанием писаний, дурными речами, погруженная в ложное высокомерие, противоречащая душа лишена праведности.

¹³ Тиртха — зд. место паломничества.

¹⁴ Т.е. неприкасаемым.

¹⁵ Т.е. умом, речью и телом.

44. Низкая, свирепая, разгневанная, вредящая, клеветущая, надменная, раздражительная, поющая, умоляющая, ссорящаяся, злословящая [душа] лишена праведности.

45. Обладающий природой обезьяны, осла, собаки, слона, тигра, свиньи, черепахи, мухи и пиявки человек [является] разрушителем Дхармы избранных джин.

46. Джинами сказано, что без праведности, как правило, не бывает истинного знания и истинного поведения. Поэтому среди «трех жемчужин» атрибут праведности — наивысший.

47. Ложная аскеза, ложный «знак», ложное знание, ложные обеты, ложная нравственность, ложное видение, ложные шастры, ложные причины похвалы, восхваления, прославление определенно являются ущербом для праведности.

48. Подобно тому как проказа поражает все части тела, точно так же ложные взгляды [поражают] атман, дарение и другие благие качества и уровни [существования]. Поистине, ложные взгляды мучительны!

49. Разве увидишь и познаешь правильно богов, учителей, Учение, добродетели, поведение, практику аскезы, тайну состояния освобождения без правильных взглядов?

50. [Обычный человек] не размышляет о собственной природе своего атмана с целью освобождения [даже] одно мгновение. Дни и ночи [он] думает о пороке, размышляет в уме о многообразной болтовне.

51. Ложно видящий из-за притока [кармы] заблуждения и высокомерия говорит словно в забывчивости. Поэтому атман не знает правильного размышления.

52. [Практика] подавления разрушает прежде накопленную карму и не дает проникнуть новой карме. Таким образом, она дает возможность [проявиться] величии [атмана] в этом мире и последующем.

53. Правильно видящий проводит время в состояниях бесстрастия и знания, ложно видящий — в желаниях, ложных состояниях сознания, лени и распрах.

54. Теперь, в нисходящую эпоху, в Бхарата[варше] все больше встречается людей с «болезненным» и «насильственным» созерцанием, погибших, испорченных, страдающих, порочных, с черным, синим и серым [«цветом» души].

55. Теперь, в нисходящую эпоху, в Бхарата[варше] в пятый период часто встречаются души с ложными взглядами, а праведные домохозяева и бездомные [аскеты] — редко.

56. Теперь, в нисходящую эпоху, в Бхарата[варше] бывает «добродетельное» созерцание, лишённое невнимательности. Тот, [кто] не принимает сказанного джинами, [придерживается] ложных взглядов.

57. Продолжительность жизни в аду определяется не-благими состояниями сознания, а счастье небес — благими состояниями сознания. Познай страдание и счастье и поступай по своему выбору.

58. Тот, кто погружен в насилие и другие [пороки], гнев и другие [страсти], ложное знание, пристрастность, злобность, высокомерие, невнимательность, не-благие «цвета»,

59. сплетни, «насильственное» и «болезненное» созерцание, зависть, принуждение, мучение, гордыню, [наделен] не-благими состояниями сознания.

60. Именно тот, кто погружен в [познание] пяти субстанций, шести «протяженных субстанций», семи «реальностей», девяти категорий, природы причин связанности и освобождения, двенадцати тем для размышлений,

61. сути «трех жемчужин», благородных деяний, милости и других добродетелей, истинного Учения, [наделен] благими состояниями сознания.

62. Знай, что благой уровень существования определяется добродетелью праведности, а не-благой уровень существования — ложными состояниями сознания. Поступай как нравится.

63. Заблуждение не уничтожает атман. [Атман] совершает трудные действия, но не достигает [другого] берега существования. Зачем же глупец выносит множество страданий?

64. Душа — внешний атман, восприняв внешний «знак», оставив лишь наслаждения внешними органами чувств, совершая деяния, [постоянно] умирает и [вновь] рождается.

65. Верящий в иной мир, принуждающий себя к подвижничеству с целью освобождения претерпевает страдания, ибо не уничтожает ложных состояний сознания. Как же он может обрести блаженство освобождения?

66. Он не подавляет гнев и другие страсти, но подавляет тело. Как же он может уничтожить карму? В [этом] мире, разорив нору змеи, разве убьешь [ее саму]?

67. Знающий наделен состояниями подавления [кармы] и аскезы. Поэтому он наделен самообладанием. [Насколько] знающий подчиняется страстям, настолько он не наделен самообладанием.

68. «Знающий уничтожает карму [лишь] силой знания», — говорит незнающий. «Я знаю лекарство» — разве этими [словами] уничтожится болезнь?

69. Сначала «лекарство» праведности служит средством очищения от «грязи» ложных взглядов, а потом «лекарство» [правильного] поведения служит уничтожению кармической «болезни».

70. Джинами сказано, что привязанный к объектам [органов чувств], но лишенный страстей знающий по сравнению с равнодушным к объ-

ектам [органов чувств] незнающим обладает плодами тысячи добродетелей.

71. Лишенное преданности благочестие, плач женщин без любви, отказ [от тела] без бесстрастия считаются бесполезными.

72. Воин без храбрости, красивая женщина, лишенная великолепия, разрушающие карму, лишенные бесстрастия, знания, самообладания, ничего не обретают.

73. Подобно тому как обладающий вещами жадный глупец после обретает плоды [своей алчности], точно так же незнающий, увлеченный объектами [органов чувств], обретает [плоды своей привязанности].

74. Подобно тому как обладающий вещами знающий, но дающий достойное подаяние обретает плод, точно так же обладающий знанием, всецело отказавшийся от объектов [органов чувств], обретает его.

75. Земля, женщины, золото и тому подобное несут [в себе] яд алчности. Как же могут быть праведность, знание и бесстрастие названы джинами «излечивающей мантрой»?

76. Тот, кто сначала действует под влиянием пяти индрий, тела, ума, речи, рук и ног, [но] потом — головы¹⁶, становится главой Пути благого уровня [существования].

77. Лишенная преданности мужу жена и брат, лишенный преданности наставлению Джины джайн, лишенный преданности учителю ученик определенно увлечены на путь, [ведущий] в низкий уровень [существования].

78. Знай, что все труды лишенных преданности учителю учеников, даже разорвавших все связи, подобны благим семенам, посеянными на бесплодном поле.

79. Лишенное правителя царство, лишенные главы страна, деревня, государство и войско, труды учеников, лишенных преданности учителю, — все разрушается.

80. Знай, что почтение без приязни, преданность без дарения, милость без дхармы, преданность учителю без [правильного] поведения, добродетели и аскезы бесполезны.

81. Джинами сказано, что наслаждения внешних органов чувств при отсутствии низких, неприемлемых мыслей [почитаются счастьем]. В таком случае непонятно, что приемлемо, что неприемлемо, что [есть] освобождение.

82. Знай, что умерщвление плоти и пост — причина практики суровой аскезы. Это связано со склонностью атмана к естественной чистоте и искоренению кармы.

¹⁶ Иначе говоря, сначала обычный человек подвергается воздействию всей своей телесной активности и потому подвержен притоку кармы, но затем он действует под влиянием «головы», т.е., став монахом после совершения обряда вырывания волос, ставит заслон потоку кармы.

83. Душа, которая не разрушает карму, не познает Парабрахмана¹⁷, лишена праведности, не [есть] ни здесь, ни там. Восприняв [джайнский] «знак», что [она] делает?

84. Она не видит атмана, не думает, не верит, не размышляет о корне множества страданий. Восприняв [джайнский] «знак», что [она] делает?

85. До тех пор пока [йогин] не знает атмана, атман [претерпевает] страдание. Поэтому йогину следует размышлять о безгранично счастливым атмане.

86. Без постижения естественной реальности определенно нет постижения праведности. Без постижения праведности определенно нет нирваны.

87. Не имеющий жены царь, без дарений, милости, дхармы лишен мирского процветания. Лишенная знания аскеза или лишенное души тело [так же лишены] «процветания»¹⁸.

88. Подобно тому как упавшее в слизь масло растворяется, точно так же разрушающий [карму] незнающий алчный глупец, ввапший в привязанность [к чему-либо, «растворяется»] в умерщвлении плоти.

89. Лишенный практики знания [атман] не знает свою и чужую реальность и не [имеет] созерцания. Поскольку [он] не уничтожает карму, постольку не [обретает] освобождения.

90. Именно изучение [писаний], созерцание [дают] не-связанность пятью индриями и страстями. Поэтому в пятый период упражняйся в [изучении] сути учения¹⁹.

91. Знание, причина прекращения порочных начинаний и вовлеченности в добродетельные начинания, названо джинами «добродетельным» созерцанием для всех душ.

92. У того, кто не упражняется в знании писаний, не бывает правильной практики аскезы. Не упражняющийся глупец погружен в наслаждения сансары.

93. Царственный муні наделен размышлениями о реальности, нравственностью, естественным почитанием Пути Освобождения, постоянно наставляет рассказами о Учении.

¹⁷ Единичный случай в РС использования термина *parabamha* для обозначения реальности высшего атмана.

¹⁸ В тексте в обеих строчках стоит *soha*, букв. «сияние, великолепие». Во второй строчке имеется в виду, что без знания аскеза лишена смысла, так же как и тело без души.

¹⁹ В данном случае «суть учения» (*pavayaṇasāra*) может пониматься двояко: как текст, входящий в *Corpus Cundacundae*, т.е. ПВС, и как суть джайнского учения. Поэтому слова автора могут истолковываться и как призыв изучать доктрину джайнизма вообще.

94. Йогин всецело свободен от сплетен и тому подобного, лишен легкой и других [видов] кармы, знает [истину], благо наставляет в Учении, размышляет над двенадцатью темами для размышления.

95. Царственный муні удаляется от осуждения и обмана, претерпевает страдания, бедствия и лишения, погруженный в благое созерцание и изучение [писаний], свободный от [мирских] связей.

96. Лишенный [болезненного] воображения, двойственности, заблуждений, безупречный, устоявшийся [на Пути], наделенный незапятнанной природой йогин является царственным муні.

97. Тот, [кто], практикуя жесткое умерщвление плоти, наделен тем не менее ложными состояниями сознания, в соответствии с наставлением всеведущих не достигает нирваны.

98. У наделенных вождением и другой «грязью» не видна природная сущность атмана. Подобно тому как в грязном зеркале не [возникает] отражения, точно то же следует знать [в отношении атмана].

99. Тот садху, который обладает тремя «принуждениями»²⁰, тремя «шипамі»²¹, высокомерен, завистлив, [сеет] распри и выпрашивает [подавание], блуждает в долгой сансаре.

100. Те садху, [которые] увлечены телом и тому подобным, погружены в объекты [органов чувств], наделены страстями и «спят» [в отношении] собственной природы атмана, отказались от праведности.

101. Те садху, которые устремлены к насилию, богатству, имуществу, владению, завистливы, лишены обетов, добродетелей, нравственности, склонны к страстям и распрям, хвастливы,

102. чинят раскол в сангхе, безнравственные, строптивные, лишены руководства учителя, глупые и потакающие вождению и другим страстям, не исполняют дхарму.

103. [Добывание] средств к существованию [в качестве] астролога, знахаря, знатока мантр, практикой заклинания духов, привязанность к богатству и имуществу для шрамана запрещены²².

104. Те садху, которые погружены в порочные начинания, наделены страстями, увлечены привязанностями и вовлечены в мирские дела, лишены праведности.

105. Те садху, которые не выносят чужого величия, восхваляют свое собственное величие и совершают деяния с целью своего прославления²³, лишены праведности.

²⁰ Три «принуждения» (*damḍattaya*), букв. «палки/жезлы», в тисках которых находится всякая воплощенная душа, — тело, речь и ум.

²¹ Три «шипа» (*sallattaya*) — иллюзии, ложные взгляды и негодность.

²² В тексте *dūṣaṇam*, букв. «дурное/не-благое». Но очевидно, что речь идет именно о жестком запрете, который сохраняется в джайнской монашеской традиции и по сей день.

²³ В тексте *jivhaṇimittam*, букв. «с целью языка», т.е. чтобы имя садху было «на языке», прославлялось.

106. Подобно тому как жаждущая куска кожи, мяса или костей собака лает, увидев муни, точно так же [«лает»] своевольный и порочный, увидев следующего Учению.

107. Преданный Пути Освобождения бездомный аскет вкушает пищу соответственно с целью обретения знания, самообладания, созерцания и изучения [писаний].

108. Монах²⁴ всегда вкушает пищу, узнав о практике аскетов: «успокоение огня в желудке»²⁵, «поедание глазами»²⁶, «образ жизни коровы»²⁷, «наполнение прорвы»²⁸, «пчелиный»²⁹.

109. Тело [исполнено] жидкости, плоти, кишок, костей, спермы, нечистот, мочи, жира и червей, зловонно, нечисто, покрыто кожей, не вечно, бессознательно,

110. вместилище множества страданий, причина [притока] кармы и отлично от атмана. Монах принимает это тело [как] средство для добродетельных поступков и воспитывает.

111. Монах принимает пищу для [практики] самообладания, аскезы, созерцания, изучения писаний и познания. [Если] оставит [эту причину и станет принимать ради удовольствия], то не сможет избавиться от страданий.

112. Разве монах [тот, кто] вкушает с гневом, распрями, мольбой, мучением, раздражением, недовольством? [Он] блуждающий [дух].

113. О, монах! Если колобок [пищи] в твоей руке чист подобно раскаленному колобку железа, то возьми его, приняв его за «небесную ладью»³⁰.

114. Избранные повелители джин назвали [людей] без обетов, [а также принявших] частичные обеты и «великие обеты», интересую-

²⁴ В тексте в этой гатхе и следующих далее стоит редко используемый в джайнской литературе термин *bhikkhū*, вместо привычного *sāhū*. Оба термина означают «монах», однако первый более употребим в буддийской литературе, тогда как второй — в джайнской.

²⁵ В тексте *udaggiyasamaṇa* — поскольку «огонь» в желудке погашается пищей, поэтому ее и принимают.

²⁶ В тексте *akkhamakkhaṇa* — подобно тому как лошади требуется пища для того, чтобы тянуть повозку, точно так же, чтобы двигаться по Пути Освобождения, требуются физические силы для поддержания тела в должной форме.

²⁷ В тексте *goyāra* — подобно тому как корова пасется, где ей захочется, так и аскет бродит в разных местах с целью пропитания.

²⁸ В тексте *sabbhupūraṇa* — принятие сочной и вкусной пищи, которая приятна желудку

²⁹ В тексте *bhamara* — подобно тому как пчелы собирают нектар в цветках, не причиняя им вреда, точно так же аскет собирает подаяние, не нанося ущерба домохозяевам.

³⁰ Смысл гатхи не совсем понятен. Возможно, имеется в виду, что правильно принимаемая пища способствует поддержанию тела для практики аскезы на Пути Освобождения и тем самым служит «лодкой», перевозящей на другой берег существования.

щихся агамами и размышляющих о видах реальностей «многотысячным подаянием».

115. Те муни, которые демонстрируют наставление, безразличие, созерцание, изучение [писаний] и другие великие добродетели, называются «наивысшим подаянием».

116. Тот, кто не знает собственной сущности сиддх и джин в трех видах, а также собственного атмана, даже практикуя жестокую аскезу, блуждает в долгой сансаре.

117. Чистый видением, погруженный в «добродетельное» созерцание, избавившийся от связей, свободный от «шипов»³¹ называется «особым подаянием». Лишенный [этих] качеств — «лишенным подаяния».

118. Отличающегося праведностью и другими добродетелями джины называли «особым подаянием». [Тот], кто, узнав это, подает достойное подаяние, предан освобождению.

119. Всё, что совершает тот, кто не знает «три жемчужины» в подлинном и обыденном виде, джинами названо ложным.

120. Что [проку] познать всю реальность? Что [проку] практиковать многообразную аскезу? Знай, что лишенные чистоты праведности знание и аскеза — «семя» [нового] рождения.

121. Знай, что все обеты, добродетели, нравственность, преодоление неудобств, [правильное] поведение, аскеза, шесть «обязанностей», созерцание, изучение [писаний] без праведности — «семя» [нового] рождения.

122. Йогин, если ты стремишься к иному миру, зачем стремишься к славе, почитанию, алчности, почестям? Разве они для тебя иной мир?

123. Тот естественно чистый атман, который посредством [истинных] состояний сознаний хочет отделиться от карм и тому подобного и реализовать свои природные атрибуты, как правило, достигает нирваны.

124. Свободный от физической и психической кармы основных, второстепенных и подчиненных видов знает приток [кармы], связанность, остановку [притока] и уничтожение. Что [проку] в многочисленных [разговорах]?

125. Равнодушный к объектам органов чувств йогин освобождается от кармы, увлеченный объектами — не освобождается. Познай различия между внешним, внутренним и высшим атманом. Что [проку] в многочисленных [разговорах]?

126. Тот, кто прекратил пить счастливый «нектар» знания, созерцания собственного атмана и изучения [писаний] и вкушает наслаждения органов чувств, [является] внешним атманом.

³¹ См. примеч. 21 к гатхе 99.

127. Подобно тому как созревший плод кимпаки³², смесь горечи и сладости, бывает красивым и приятным на вид и горьким на вкус, точно так же знай [и в отношении] наслаждений органов чувств.

128. Тот, [кто свое] тело, жену, сына, друга и другие нетождественные сознанию формы считает формой сознания, является лишь внешним атманом.

129. Тот глупец, [кто] пленяется наслаждением объектами индрий, не постигает реальности и не думает о множестве страданий, является лишь внешним атманом.

130. Тот, [кто] не думает [о том, что] все возможные наслаждения органов чувств приносят множество страданий атману, является лишь внешним атманом.

131. Как в экскрементах есть возможность появления живых существ в них же самих, так же ум внешнего атмана направлен к объектам внешних индрий³³.

132. Подобно тому как на человеческом уровне [существования] в оскверненной и чистой пище, золе и нектаре, съедобной и несъедобной пище [не бывает] середины, так же знай [и в отношении] внешнего атмана.

133. Тот, [кто] считает [атман] отличным от тела и тому подобного, даже во сне не «вкушает» объекты [органов чувств], а «вкушает» собственную природу атмана, погруженный в благостное счастье, [является] срединным (т.е. внутренним. — *Н.Ж.*) атманом.

134. Не омытая водой праведности и не наполненная нектаром знания [душа] с дурными желаниями подобна сосуду с испражнениями, давно не опорожняемому.

135. Правильно видящая и знающая душа испытывает наслаждения органами чувств таким же образом, как больной для избавления от болезни не оставляет горькое лекарство.

136. Что [проку] во множестве [разговоров]? Оставь все состояния сознания — формы внешнего атмана и заботься о состояниях сознания — формах проявления срединного и высшего атмана.

137. Эти состояния сознания — формы проявления внешнего атмана являются причинами страданий, будучи средством странствования по четырем уровням сансары.

³² Растение *Momordica L.* — однолетняя сильно ветвящаяся вьющаяся лиана семейства тыквенных, которая красива на вид, но имеет горький вкус.

³³ Иными словами, в самих нечистотах (имеется «склонность», *ruṇi*, по выражению автора текста) самопроизвольно зарождаются живые существа в виде личинок и червей; точно так же внешний атман направлен только на внешние объекты («склонен» к наслаждению внешними объектами).

138. Эти формы сознания — формы проявления двух видов атмана являются причинами наилучшей добродетели, будучи средствами продвижения к уровню освобождения.

139. Тот, кто знает субстанции с атрибутами и модусами [согласно] своему учению и чуждому и знает атман, является руководителем на Пути благодного существования.

140. Джина называет внешний и внутренний атман «чуждым учением», а высший атман — «своим учением». Познай их различия [согласно] ступеням самосовершенствования.

141. Ступени смешения³⁴ — внешний атман, четвертая — низший внутренний атман, семь последующих — средний внутренний, слабое [влияние карм]³⁵ — высший [внутренний], джины и сиддхи — высший [атман].

142. Полностью свободный от трех [видов] глупости, трех «шипов», трех ошибок, трех «принуждений» и трех [видов] гордости йог является руководителем на Пути благодного существования.

143. Наделенный очищенными «тремя жемчужинами», тремя средствами, тремя [видами] активности йогин является руководителем на Пути благодного существования.

144. Наделенный бесстрастием и праведностью, знающий, принявший «знак» Джины и высшую невозмутимость йогин является руководителем на Пути благодного существования.

145. Свободный от внешних и внутренних оков, наделенный чистой направленностью сознания, исполненный основными высшими добродетелями является руководителем на Пути благодного существования.

146. Разрушающий это рождение, старость и смерть — яд подлой змеи, причиняющей страдание, и обретающий благодное счастье садху размышляет о праведности, слушает и исполняет [предписания].

147. Что [проку] во множестве [разговоров]? Почитай повелителей богов, людей и ганадхар. Знай, что эти высшие атманы [обладают] главными атрибутами праведности.

148. Из-за недостатков нисходящей эпохи, в силу ложных взглядов у этой [души] исчезает подавляющая карму праведность и снова проявляются страсти.

149. Пятьюдесятью тремя обязанностями мирянина названы: [восемь] добродетелей, [двенадцать] обетов, [двенадцать видов] аскезы, самообладание, [одиннадцать] ограничений, [четыре вида] дарения, процеживание воды, не-вкушение после захода солнца, [правильные] видение, знание и поведение.

³⁴ Ступени смешения — речь идет о смешении правильных и ложных взглядов, которые имеют место на первых трех ступенях самосовершенствования.

³⁵ Это 12-я ступень самосовершенствования.

150. Результат знания — созерцание, от созерцания — уничтожение всех карм, плод уничтожения [карм] — освобождение. Поэтому упражняйся в знании.

151. Аскеза благого искусного — самообладание, спокойного — бесстрашие. Эти три [качества достигаются] размышлением над писаниями. Поэтому размышляй над писаниями.

152. Душа с ложными взглядами бесконечное время блуждает в птеричной³⁶ сансаре. Скитаясь в сансаре, она не обретает праведности.

153. В какой мере [душа] обретает чистое правильное видение, в такой же мере счастлива. В какой мере не обретает чистое правильное видение, в такой же мере страдает.

154. Что [проку] во множестве разговоров? Все страдания [возникают] из-за отсутствия праведности. Знай же, что всякое блаженство определяется праведностью.

155. Без праведности все есть длительная сансара: обладание [знанием] аспектов³⁷, «точек зрения»³⁸, источников знания, словесных украшений, метрики, танца, пуран.

156. Пока жилище, почитание изображений, гану³⁹, гачху⁴⁰, писания, сангху, касту, род, учеников, последователей, сына, внука, одежду, книги,

157. стремления к прежним связям [душа] с алчностью считает своим в «болезненном» и «насильственном» [созерцании], до тех пор [она] не освобождается и не [обретает] блаженства.

158. Для идущего по Пути Освобождения «три жемчужины» являются ганой и гачхкой, совокупность добродетелей — сангхой, а незапятнанный атман — наставлением.

³⁶ Имеются в виду не уровни существования, а различные параметры сансары: субстанция (*dravya*), место (*kṣetra*), время (*kāla*), рождение (*bhava*) и состояние (*bhāva*). Далее, в гатхе 155 есть отсылка к этим параметрам.

³⁷ Аспектами (скр. *nikṣepa*) называются параметры, исходя из которых рассматриваются любые предметы, события и явления сансары (см. их перечень в предыд. примеч.).

³⁸ Отсылка к джайнской теории познания, использующей в своих построениях различные точки зрения, в соответствии с которыми освещается, исследуется любой предмет или явление.

³⁹ Как правило, «ганой» называется большая группа монахов и мирян, имеющих одного учителя.

⁴⁰ Гачхча — группа монахов под руководством одного наставника. Ранее гачхча считалась подразделением более крупной группы — ганы, в данное время рассматривается как вполне самостоятельная структурная единица в рамках какого-либо направления, например Тапа-гачхча, Кхаратара-гачхча, составляющие крупные школы шветамбарской традиции. См.: Dixit K.K. Early Jainism (L.D. Series 64). Ahmedabad, 1978. С. 48.

159. Подобно тому как солнце уничтожает тьму, ветер [прогоняет] облака, сильный ветер [задувает] огонь, молния [разрушает] гору, точно так же праведность [уничтожает] карму.

160. Джинами сказано, что тот, кто в лишенном тьмы невежества сердце возжигает череду светильников правильных «жемчужин», видит праведность в трех мирах.

161. Знай, что практика в [изучении] сути учения⁴¹ — причина созерцания высшего атмана. [Это есть] средство разрушения карм. После разрушения карм [обретешь] счастье освобождения.

162. Тот, кто упражняется в «добродетельном» созерцании тремя видами⁴² чистых состояний сознания, утвердившись в созерцании высшего атмана, тем самым уничтожает кармы.

163. Подобно тому как золото после очищения становится чистым, точно так же с обретением [знания] времени и других [реальностей] атман становится высшим атманом.

164. Подобно тому как получивший исполняющую желания корову, дерево исполнения желаний, камень исполнения желаний, эликсир бессмертия и философский камень вкушает счастье, какое пожелает, точно так же знай [это в отношении] праведности.

165. Эта «Раяна-сара» порождает правильное знание, состояния бесстрастия и аскезы, невозмутимое поведение, естественные добродетели и нравственность.

166. Тот же, [кто] эту книгу о проповеданном джинами и не принимает, и не слушает, и не читает, и не думает, и не размышляет [над ней], является ложно видящим.

167. Поэтому тот, [кто] почитаемую достойными книгу, «Раяна-сару», постоянно прилежно читает, слушает и размышляет [над ней], обретает вечное место⁴³.

Rayāna-sāra

1. *ṇamidūṇa vaḍḍhamāṇaṃ paramappāṇaṃ jīṇaṃ tisuddhesṇa |
vocchāmi rayaṇasārasāyāraṇayāraddhammiṇaṃ ||*
2. *puvvaṃ jīṇehi bhaṇidaṃ jahaṭṭhidaṃ gaṇaharehi vittharidaṃ |
puvvaṃyariyakkamajaṃ taṃ boḷḷadi jo hu saddiṭṭhi ||*
3. *madisudaṇṇabaleṇa du sacchaṃdaṃ bollade jīṇuddiṭṭhaṃ |
jo so hodi kudiṭṭhi ṇa hodi jīṇamaggaḷaggaravo ||*

⁴¹ См. примеч. 19 к гатхе 90.

⁴² Связанные с умом, речью и телом.

⁴³ Т.е. состояние освобождения.

4. sammattarayaṇasāraṃ mokkhamahārukhamūlamidi bhaṇidam |
taṃ jāṇijjadi ṇicchayavavahārasarūvado bheyaṃ ||
5. bhayavaṣaṇamalavivajjidasāṃsārabhogaṇivṇo |
aṭṭhagaṇaṃgasamaggo daṃsaṇasuddho hu paṃcagurubhatto ||
6. ṇiyasuddhappaṇuratto bahirappāvatthivajjido ṇāṇi |
jiṇamuṇidhammaṃ maṇṇadi gadadukkho hodi saddiṭṭhi ||
7. madamūḍhamāṇyadaṇaṃ saṃkādi vaṣaṇabhayaṃadiyāraṃ |
jesiṃ cauvālese ṇa saṃti te hoṃti saddiṭṭhi ||
8. uhayagaṇavaṣaṇabhayaṃamalaveraggūdiyarabhattivigghaṃ vā |
ede sattattariyā daṃsaṇasāvayagaṇabhaṇidā ||
9. devagurusamayabhattā saṃsārasarirabhogapāricattā |
rayaṇattayaṣaṇjuttā te maṇuyā sivasuhaṃ pattā ||
10. dāṇapūyāsilaṃ uvavāsaṃ bahuvihāṃ pi khavaṇaṃ pi |
sammajudaṃ mokkhasuhaṃ sammaviṇṇādiḥasaṃsāraṃ ||
11. dāṇapūyāṃmukkhaṃ sāvayadhamme ṇa sāvayā teṇa viṇā |
jhāṇṇijjhayaṇaṃ mukkhaṃ jadidhamme taṃ viṇā tahā so vi ||
12. dāṇa ṇa dhamma ṇa cāga bhoga ṇa bahirappa jo payaṃgo |
lohakasāyaggimuhe paḍido marido ṇa saṃdeho ||
13. jiṇapūyāṃṇidāṇaṃ karedi jo dedi sattirūveṇa |
sammādiṭṭhi sāvayadhammi so hodi mokkhamaggarado ||
14. pūyaphaleṇa tilokke surapujjo havadi suddhamāṇo |
dāṇaphaleṇa tiloe sārasuhaṃ bhuṃjadeniyadaṃ ||
15. dāṇaṃ bhoyaṇamettaṃ diṇṇadi dhaṇṇo havedi sāyāro |
pattāpattavisesaṃ saddaṃsaṇe kiṃ viyāreṇa ||
16. diṇṇadi supattadāṇaṃ visesado hodi bhogasaggamahi |
ṇivvāṇasuhaṃ kamaso ṇiddiṭṭhaṃ jiṇavarimdehi ||
17. khettavisesaṃ kāle vavidasuviyaṃ phalaṃ jahā vivulaṃ |
hodi tahā taṃ jāṇaha pattavisesesu dāṇaphalaṃ ||
18. iha ṇiyasuṇṇaviyaṃ jo vavadi jiṇuttasattakhettesu |
so tihuvaṇarajjaphalaṃ bhuṃjadi kallāṇapaṃcaphalaṃ ||
19. mādupiduputtamittaṃ kalattadhaṇḍhaṇṇavattubūhaṇavihavaṃ |
saṃsārasārasokkhaṃ savvaṃ jāṇaha supattadāṇaṃ phalaṃ ||
20. sattaṃgarajjāṇavaṇihibhaṇḍarasaḍarasaḍaṃgabalacauddasarayaṇaṃ |
chaṇṇavadisaḥissatthi vihavaṃ jāṇaha supattadāṇaphalaṃ ||
21. sukulasurūvasulakkhaṇasumadisusikkhāsusilasugaṇasucaritaṃ |
sayalaṃ suhāṇubhavaṃ vihaṃ jāṇaha supattadāṇaṃ phalaṃ ||
22. jo muṇibhuttavasesaṃ bhuṃjadi so bhuṃjade jiṇuddiṭṭhaṃ |
saṃsārasārasokkhaṃ kamaso ṇivvāṇavarasokkhaṃ ||
23. sīduṇhaviyapiulaṃ silesimmaṃ taha parisamaṃ vāhiṃ |
kāyakesuvavāsaṃ jāṇiccā diṇṇade dāṇaṃ ||
24. hidamidamaṇṇaṃ pāṇaṃ niravajjosahiṃ ṇirāulaṃ ṭhāṇaṃ |
sayāṇasaṇamuvayaraṇaṃ jāṇiccā dedi mokkhamaggarado ||

25. *aṇayārāṇaṃ vejjāvaccamaṃ kujjā jaheha jāṇiccā |
gabbhabbhameva mādāpiducca ṇiccaṃ taḥā ṇirālasayā ||*
26. *sappurisāṇaṃ dāṇaṃ kappatarūṇaṃ phalāṇa soḥā vā |
lohiṇaṃ dāṇaṃ jadi vimāṇa soḥā savaṃ jāṇe ||*
27. *jasakittapunnalāhe dedi subahugaṃ pi jattha tattheva |
sammādisugunabhāyaṇa pattavisesaṃ ṇa jāṇanti ||*
28. *jaṃtaṃ maṃtaṃtaṃtaṃ paricaridaṃ pakkhavāda piyavayaṇaṃ |
paḍucca paṃcamayāle bharahe dāṇaṃ ṇa kiṃ pi mokkassa ||*
29. *dāṇiṇaṃ dāriddaṃ lohiṇaṃ kiṃ havadi mahaisariyaṃ |
uhayāṇaṃ puvvajjidakammaphalaṃ jāva hodi thiraṃ ||*
30. *dhaṇadhaṇṇādisamidde suhaṃ jahā hodi savvajivāṇaṃ |
munidāṇādisamidde suhaṃ taḥā taṃ viṇā dukkhaṃ ||*
31. *patta viṇā dāṇaṃ ca suputta viṇā bahudhaṇaṃ mahākhettaṃ |
citta viṇā vayaguṇacārittaṃ ṇikkāraṇaṃ jāṇe ||*
32. *jiṇṇuddhārapaditṭhā jiṇapūyātittavaṃdaṇa vasesadhaṇaṃ |
jo bhumjadi so bhumjadi jiṇaditṭhaṃ ṇarayagadidukkhaṃ ||*
33. *puttakalattavidūro dāriddo paṃgumūkabhiraṃdho |
cāmdālādikuṇḍo pūyādāṇādi dāvvaḥaro ||*
34. *icchidaphalaṃ ṇa labhadi jadi labbhadi so ṇa bhumjade ṇiyadaṃ |
vāhiṇaṃyaro so pūyādāṇādi dāvvaḥaro ||*
35. *gadathatthapādaṇāsīyakaṇṇauraṃgula vihiṇaditṭhie |
jo tivvadukkhamūlo pūyādāṇādi dāvvaḥaro ||*
36. *khayakuṭṭhamūlasūlā lūyabhayaṃdarajaloyarakkhisiro |
sīduṇhavāhirādi pūyādāṇaṃtarāyakammaphalaṃ ||*
37. *ṇaraitiriyāidugadi dāriddaviyalaṃgahāṇidukkhaṇi |
devagurusatthavaṃdaṇasudabhedasajjhayavighaṇaphalaṃ ||*
38. *sammavisohitavaguṇacarittasaṇṇādaṇaparhiṇaṃ |
bharahe dussamakāle maṇuyāṇaṃ jāyade ṇiyadaṃ ||*
39. *ṇāhi dāṇaṃ ṇāhi pūyā ṇāhi silaṃ ṇāhi guṇaṃ ṇa cārittaṃ |
je jaiṇā bhaṇidā te ṇeraiya hoṃti kumāṇusā tiriyaṃ ||*
40. *ṇa vi jāṇadi kajjamakajjaṃ seyamaseyaṃ punṇapāvaṃ hi |
taccamataccaṃ dhammamadhammaṃ so sammaummukko ||*
41. *ṇa vi jāṇadi joggamajoggaṃ ṇiccamaṇiccaṃ heyamuvādeyaṃ |
saccamasaccaṃ bhavvamabhavvaṃ so sammaummukko ||*
42. *loiyaṇaṇasaṃgādo hodi mahāmuḥarakuḍḍiladubbhāvo |
loiyaṇaṃgaṃ tamhā joivi tiviheṇa muccāho ||*
43. *uggo tivvo dutṭho dubbhāvo dussudo durālāvo |
dummadarado viruddho so jīvo sammaummukko ||*
44. *khuddo ruddho rutṭho aṇitṭha piṣuṇo sagavviyosūyo |
gāyaṇajūyaṇabhaṃdaṇadussaṇasilo du sammaummukko ||*
45. *vāṇaragaddahasāṇagaya bagghabarāḥakarāha |
makkhijalūyasahāva ṇara jiṇavaradhammaviṇāsa ||*

46. *samma viṇā saṇṇānaṃ saccārittaṃ na hodi ṇiyameṇa |
to rayaṇattayamajjhe sammaguṇukkittṭhamidi jīṇuddittṭhaṃ ||*
47. *kutavakulimṅgikuṇāṇi kuvayakusile kudaṃsaṇakusatthe |
kuṇimutte saṃthuya thudi pasaṃsaṇa sammahāṇi hodi ṇiyamaṃ ||*
48. *taṇukuttṭhi kulabhaṃgaṃ kuṇadi jahā micchamappaṇo vi tahā |
dāṇādi suguṇabhaṃgaṃ gadibhaṃgaṃ micchameva ho kaṭṭhaṃ ||*
49. *devagurudhammaguṇacārittataṇvāyāramokkhagadibhayaṃ |
jīṇavayaṇa sudittṭhi viṇā disadi kiṃ jāṇade sammaṃ ||*
50. *ekka khaṇaṃ na vi cīṃtadi mokkhaṇimittaṃ ṇiyappasabbhāvaṃ |
aṇisi vicīṃtadi pāvaṃ bahulālāvaṃ maṇe vicīṃtedi ||*
51. *micchāmaḍi madamohāsavamatto bollade jahā bhullo |
teṇa na jāṇadi appā appāṇaṃ sammabhāvāṇaṃ ||*
52. *puvvaṭṭhida khavadi kamma pavisadu na dedi ahiṇavaṃ kammaṃ |
ihaparaloyamahappaṃ dedi tahā uvasaso bhāvo ||*
53. *sammāditṭhi kālaṃ bolladi veraggaṇāṇabhāvehiṃ |
micchāditṭhi vaṃchādubbhāvalassakalahēhiṃ ||*
54. *ajjivasappiṇi bharahe paurā ruddaṭṭhajhāṇayā diṭṭhā |
ṇaṭṭhā duṭṭhā kaṭṭhā pāvittṭhā kiṇhaṇilakāodā ||*
55. *ajjivasappiṇi bharahe paṃcamayāle micchapuvvayā sulahā |
sammattapuvva sāyāraṇayārā dullahā hoṃti ||*
56. *ajjivasappiṇi bharahe dhammajjhāṇaṃ paṃādarahido tti |
hodi tti jīṇuddittṭhaṃ na hu maṇṇadi so hu kuddittṭhaṃ ||*
57. *asuhādo ṇirayāu suhabhāvādo du saggasuhamāo |
duhasuhabhāvaṃ jāṇadu jaṃ te rucceda taṃ kujjā ||*
58. *hiṃsādisu kohādisu micchāṇāṇesu pakkhavādesu |
maccharidesu madesu durahiṇesesu asuhalessesu ||*
59. *vikahādisu ruddaṭṭajjhāṇesu asuyogesu daṃḍesu |
sallesu gāraṇesu ya jo vaṭṭadi asuhabhāvo so ||*
60. *davvaṭṭhikāya chappaṇa taccapayatthesu sattaṇavagesu |
baṃdhaṇamokkhe takkāraṇarūve bārasaṇuvekkhe ||*
61. *rayaṇattayassarūve ajjākamme dayūdisaddhamme |
icceva māige vaṭṭadi so hodi suhabhāvo ||*
62. *sammattaguṇāi sugadi micchādo hodi duggadi niyamā |
idi jāṇa kimiha bahuṇā jaṃ ruccadi taṃ kujjāho ||*
63. *moha na chijjadi appā dāruṇakammaṃ karedi bahuvāraṃ |
na hu pāvadi bhavattiraṃ kiṃ bahudukkhaṃ vahedi mūḍhamadi ||*
64. *dhariyau bāhiraṃgaṃ parihariyau bāhirakkhasokkhaṃ hi |
kariyau kiriyākammaṃ mariyau jammiyau bāhirappa jīvo ||*
65. *mokkhaṇimittaṃ dukkhaṃ vahedi paraloyadittṭhi taṇudaṃḍi |
micchābhāva na chijjadi kiṃ pāvadi mokkhasokkhaṃ hi ||*
66. *na hu daṃḍadi kohādi dehaṃ daṃḍadi kahaṃ khavadi kammaṃ |
sappo kiṃ muvadi tahā vammie mārade loe ||*

67. uvasamatavabhāvajudo ñāṇi so tāva saṁjado hodi |
ñāṇi kasāyavasago asaṁjado hodi so tāva ||
68. ñāṇi khavedi kammaṁ ñāṇabaleṇedi bollade aṇṇāṇi |
vejjo bhesajjamahaṁ jāṇe idi ṇassade vāhi ||
69. puvvaṁ sevadi micchāmalasohaṇahedu sammabhesajjaṁ |
pacchā sevadi kammāmayanaṇacariyabhesajjaṁ ||
70. aṇṇāṇido visayavirattādo hodi sayasahassaguṇo |
ñāṇi kasāyavirado visayāsatto jīṇuddiṭṭhaṁ ||
71. viṇao bhattivihīṇo mahilāṇaṁ rodanaṁ viṇā ṇehaṁ |
cāgo veragga viṇā ededo vāridā bhaṇidā ||
72. suhaḍo suratta viṇā mahilā sohaggarahida parisohā |
veraggaṇāṇasaṁjamahīṇā khavaṇā ṇa kiṁ pi labbhaṁte ||
73. vatthusamaggo mūḍho lohī labbhadi phalaṁ jahā pacchā |
aṇṇāṇi jo visayāsato lahadi tahā cevaṁ ||
74. vatthusamaggo ñāṇi supattadāṇi phalaṁ jahā lahadi |
ñāṇasamaggo visayaparicatto lahadi tahā ceva ||
75. bhūmahilākanyādi lohāhivisaharaṁ kahaṁ pi have |
sammattaṇṇaveraggosahamaṁteṇa jīṇuddiṭṭhaṁ ||
76. puvvaṁ jo paṁcīṇḍiyaṁ taṇumaṇavacihatthapāyamūḍḍao |
pacchā sira muṇḍao sivagadipahaṇṇyago hodi ||
77. padibhattivihīṇasadi bhicco jīṇasamayabhattivihīṇa jaṇṇo |
gurubhattivihīṇa sisso duggadimaggāṇulaggao ṇiyadaṁ ||
78. gurubhattivihīṇāṇaṁ sissāṇaṁ savvasaṁgaviradāṇaṁ |
ūsarakhette vavidaṁ suviyasamaṁ jāṇa savvaṇuṭṭhāṇaṁ ||
79. rajjaṁ pahāṇahīṇaṁ padihīṇaṁ desaḡamaratṭhabalaṁ |
gurubhattivihīṇa sissāṇuṭṭhāṇaṁ ṇassade savve ||
80. sammāṇa viṇā rui bhatti viṇā dāṇaṁ dayā viṇā dhammo |
gurubhatti viṇā tavaguṇacārittaṁ ṇippalaṁ jāṇa ||
81. hiṇādāṇaviyāravihiṇādo bāhirakkhasokkhaṁ hi |
kiṁ tajiyaṁ kiṁ bhajjiyaṁ kiṁ mokkha ṇa diṭṭhaṁ jīṇuddiṭṭhaṁ ||
82. kāyakesuvavāsaṁ duddharatavayaraṇakāraṇaṁ jāṇa |
taṁ ṇiyasuddhapparui paripuṇṇaṁ cedi kammaṇimmūlaṁ ||
83. kamma ṇa khavedi parabamha ṇa jāṇadi sammaummukko |
attha ṇa tattha ṇa jīvo liṅgaṁ gheṭṭūṇa kiṁ karedi ||
84. appāṇaṁ pi ṇa pecchadi ṇa muṇadi ṇa saddahadi ṇa bhāvedī |
bahudukkhabhāramūlaṁ liṅgaṁ gheṭṭūṇa kiṁ karedi ||
85. jāva ṇa jāṇadi appā appāṇaṁ dukkhamappāṇo tāva |
teṇa aṇaṁtasuhāṇaṁ apāṇaṁ bhāvae joī ||
86. ṇiyataccuvaladdhi viṇā sammattuvaladdhi ṇatthi ṇiyameṇa |
sammattuvaladdhi viṇā ṇivvāṇaṁ ṇatthi ṇiyameṇa ||
87. sūlavihīṇo rāo dāṇadayādhammarahidagihisohā |
ñāṇavihiṇa tavo vi ya jīva viṇā dehasohaṁṇa ||

88. *makkhī silimmi paḍiḍo muvadi jahā tahā pariggahe paḍiḍo |
lohi mūḍho khavaṇo kāyakilesesu aṇṇāṇi ||*
89. *ṇāṇabbhāsavihiṇo saparaṃ taccaṃ ṇa jāṇade kiṃ pi |
jhāṇaṃ tassa ṇa hodi hu tāva ṇa kammaṃ khavedi ṇa hu mokkhaṃ ||*
90. *ajjhayaṇameva jhāṇaṃ paṃceṃdiya ṇiggahaṃ kasāyaṃ pi |
tatto paṃcamakāle pavayaṇasārabbhāsameva kujjāho ||*
91. *pāvāraṃbhaṇivitti puṇṇāraṃbhe pauttikaraṇaṃ pi |
ṇāṇaṃ dhammajjhāṇaṃ jiṇabhaṇidaṃ savvajivāṇaṃ ||*
92. *sudaṇṇabbhāsaṃ jo ṇa kuṇadi sammaṃ ṇa hodi tavayaṇaṃ |
kuvvaṃto mūḍhamadi saṃsārasuhāṇuratto so ||*
93. *taccaviyāraṇasilo mokkhaṇaḥārāhaṇāsahāvajudo |
aṇavaradaṃ dhammakahāpasaṃgao hodi muṇirāyo ||*
94. *vikahādivippamukko āhūkammādivirahido ṇāṇi |
dhammuddesaṇakusalo aṇupehābhāvaṇājudo jogi ||*
95. *ṇimḍāvaṃcaṇadūro parisahauvasaggaḍukkasahamāṇo |
suhajjhāṇajjhāyaṇarado gadasaṃgo hodi muṇirāyo ||*
96. *aviyappo ṇiddaṃdo ṇimmoho ṇikkalaṃkao ṇiyado |
ṇimmalasahāvajudo jogi so hodi muṇirāo ||*
97. *tivvaṃ kāyakilesaṃ kuvvaṃto micchabhāvasaṃjutto |
savvaṇhuvadese so ṇivvāṇasuhaṃ ṇa gacchedi ||*
98. *rāyādimalajudāṇaṃ ṇiyapparūvaṃ ṇa dissade kiṃ pi |
samaḷadarise rūvaṃ ṇa dissade jaha taḥā ṇeyam ||*
99. *daṃḍattaya sallattaya maṃḍidaṃmāṇo asūyogo sāhū |
bhaṃḍaṇajāyaṇasilo haṃḍadi so dīhasaṃsāre ||*
100. *dehādisu aṇurattā visayāsattā kasāyasamjuttā |
ādasahāvo suttā te sāhū sammaparicattā ||*
101. *āraṃbhe dhaṇadhaṇṇe uvayaṇe kiṃkhiyā tahāsūyā |
vayaguṇasilavihiṇā kasāyakalahappiyā muharā ||*
102. *saṃghavirohakusilā sacchaṃdā rahidagurukulā mūḍhā |
rāyādisevayā te jiṇadhammavirāhayā sāhū ||*
103. *joisavejjāmaṇṭovajivāṇaṃ vāyavassa vavahāraṃ |
dhaṇadhaṇṇapariggahaṇaṃ samaṇāṇaṃ dūsaṇaṃ hodi ||*
104. *je pāvāraṃbharadā kasāyajuttā pariggahāsattā |
logavavahārapaurā te sāhū sammaummukkā ||*
105. *ṇa sahaṃti idaradappaṃ thuvaṃti appāṇāmappaṃmāhappaṃ |
jivhaṇimittaṃ kuṇaṃti kajjaṃ te sāhū sammaummukkā ||*
106. *cammaṭṭhimaṃsalavaluddho suṇaho gajjade muṇiṃ diṭṭhā |
jaha taḥā pāvītṭho so dhammiṭṭhaṃ diṭṭhā sagiyaṭṭho ||*
107. *bhuṃjedi jahālāhaṃ lahedi jadi ṇāṇasaṃjamaṇimittaṃ |
jhāṇajjhayaṇaṇimittaṃ aṇayāro mokkhamaggarado ||*
108. *udaggiyasamaṇamakkhamakkhaṇagoyārasabbhupūraṇabhamaraṃ |
ṇūdūṇa tappayāre ṇiccevaṃ bhuṃjade bhikkhū ||*

109. *rasaruhiramaṁsamedatṭhasukilamalamuttapūyakimibahulam |
duggaṁdhamasuicammamayamaṇiccamedanaṁ ||*
110. *bahudukkhabhāyaṇaṁ kammakāraṇaṁ bhīṇamappaṇo dehaṁ |
taṁ dehaṁ dhammāṇutṭhāṇakāraṇaṁ cedi posade bhikkhū ||*
111. *saṁjamatavajjhāñajjhayaṇaviṇṇāe giṇhade paḍigahaṇaṁ |
vajjadi giṇhadi bhikkhū ṇa sakkade vajjīdu dukkhaṁ ||*
112. *kohaṇa ya kalahaṇa ya jāyaṇasileṇa saṁkilesēṇa |
ruddenṇa ya rosenṇa ya bhumjadi kiṁ viṁtaro bhikkhū ||*
113. *divuttaraṇasaricchaṁ jāṇiccāho dharedi jadi suddho |
tattāyasapimḍasaṁ bhikkhū tuha pāṇigadapimḍaṁ ||*
114. *aviradadesamahavvaya āgamaruṇaṁ viyārataccaṇhaṁ |
pattaṁtaraṁ sahaṣsaṁ ṇiddiṭṭhaṁ jīṇavarimḍehiṁ ||*
115. *uvasasaṇīrihajhāñajjhayaṇādi mahāguṇā jahā diṭṭhā |
jesiṁ te muṇiṇāhā uttamapattā taḥ bhaṇidā ||*
116. *ṇa vi jāṇadi jīṇasiddhasarūvaṁ tivheṇa taha ṇiyappāṇaṁ |
jo tivvaṁ kuṇadi tavaṁ so himḍadi dihasaṁsāre ||*
117. *daṁsaṇasuddho dhammajjhāṇarado saṁgavajjido ṇissallo |
pattaviṣeso bhaṇido so guṇahiṇo du vivarido ||*
118. *sammādiguṇavisesaṁ pattavisesaṁ jīṇehi ṇiddiṭṭhaṁ |
taṁ jāṇidūṇa dedi sudāṇaṁ jo so hu mokkharado ||*
119. *ṇicchayavavahārasarūvaṁ jo rayaṇattayaṁ ṇa jāṇadi so |
jaṁ kiradi taṁ micchārūvaṁ savvaṁ jīṇuddiṭṭhaṁ ||*
120. *kiṁ jāṇidūṇa sayalaṁ taccāṁ kiccā tavaṁ ca kiṁ bahulam |
sammavisohivihīṇaṁ ṇāṇatavaṁ jāṇa bhavabiyāṁ ||*
121. *vayaguṇasilaparisaḥajayaṁ ca cariyāṁ tavaṁ chaḍāvasayaṁ |
jhāñajjhayaṇaṁ savvaṁ samma viṇā jāṇa bhavabiyāṁ ||*
122. *khāipūyālāhaṁ sakkārāṁ kimicchase jo |
icchasi jadi paralogaṁ tehiṁ kiṁ tujjha paralogāṁ ||*
123. *kammādavihāvasahāvaguṇaṁ jo bhāvidūṇa bhāveṇa |
ṇiyasuddhappā ruccadi tassaya ṇiyameṇa hodi ṇivvāṇaṁ ||*
124. *mūluttaruttaruttara davvādo bhāvakammado mukko |
āsavabaṁdhaṇasaṁvaraṇijjara jāṇedi kiṁ bahuṇā ||*
125. *visayaviratto muṁcadi visayāsatto ṇa muṁcade jogi |
bahiraṁtaraparamappūbhedaṁ jāṇāhi kiṁ bahuṇā ||*
126. *ṇiyaappaṇāñajhāñajjhayaṇasuhāmiyarasāyaṇaṁ pāṇaṁ |
mottūṇakkhāṇasuhaṁ jo bhumjadi so hu bahirappā ||*
127. *kiṁpāyaphalaṁ pakkaṁ visamissidamodagiṁdavāruṇasoḥaṁ |
jivhasuḥaṁ diṭṭhipiyaṁ jaha taha jāṇakkhasokkhaṁ pi ||*
128. *dehakaḷattaṁ puttaṁ mittādi vihāvacedaṇārūvaṁ |
appasarūvaṁ bhāvadi so ceva haveḍi bahirappā ||*
129. *imḍiyavisayasuhādisu mūḍhadi ramadi ṇa laḥadi taccāṁ |
bahudukkhamidi ṇa ciṁtadi so ceva haveḍi bahirappā ||*

130. jaṃ jaṃ akkhāṇasuhaṃ taṃ taṃ tivvaṃ karedi bahudukkhaṃ |
appāṇamidi ṇa cimtadi so ceva havedi bhirappā ||
131. jesim amejjhamajjhe appāṇaṃ havedi tattha rū |
taha bhirappāṇaṃ bhirimdiyavisaesu hodi mādi ||
132. pūyasūyaraṣāṇa khārāmiyabhakkhabhakkhaṇāṇaṃ |
maññāi jāhā majjhe bhirappāṇaṃ tāhā ñeyāṃ ||
133. siviṇe vi ṇa bhuñjade viṣayāim dehādibhinṇabhāvamaḍi |
bhuñjadi ñiyapparūvo sivasuharatto du majjhimappo so ||
134. malamuttaghaḍavva ciraṃvāsida duvvasaṇaṃ ṇa muṃcedi |
pakhālida sammattajalo ya ṇāṇamiyeṇa puṇṇo vi ||
135. sammādiṭṭhi ṇāṇi akkhāṇasuhaṃ kahaṃ pi aṇuhavadi |
keṇāvi ṇa parihaṇaṃ vāhiṇaviṇāsaṇaṭṭhabhesajjhaṃ ||
136. kiṃ bahuṇā ho taji bhirappasarūvāṇi sayalabhāvāṇi |
bhaji majjhimā paramappā vatthusarūvāṇi bhāvāṇi ||
137. cadugadisamāragamaṇakāraṇabhūdāṇi dukkhaḍedūṇi |
tāṇi have bhirappā vatthusarūvāṇi bhāvāṇi ||
138. mokkhagadigamaṇakāraṇabhūdāṇi pasatthapuṇṇaḍedūṇi |
tāṇi have duvihappā vatthusarūvāṇi bhāvāṇi ||
139. davvaguṇapajjayehim jāṇadi parasagasamāyādivibhedaṃ |
appāṇaṃ jāṇadi so sivagadipahaṇāyago hodi ||
140. bhiramātarappabhedaṃ parasamāyaṃ bhaṇṇade jñidehim |
paramappā sagasamāyaṃ tabbhedaṃ jāṇa guṇaṭṭhāṇe ||
141. misso tti bhirappā taratamayā turiyaṃ amātarappajahaṇṇo |
saṃto tti majjhimamāra khinuttama parama jñasiddhā ||
142. mūḍhattayasallattaya dosattayadaṃḍagāravattayehi |
parimukko jogi so sivagadipahaṇāyago hodi ||
143. rayanaṭṭayakaraṇaṭṭayajogattayavisuddhehi |
saṃjutto joi so sivagadipahaṇāyago hodi ||
144. jñalimāgharo jogi virāyasamatta saṃjudo ṇāṇi |
paramovekkhāriyo so sivagadipahaṇāyago hodi ||
145. bhirabbhamātaragaṃthavimukko suddhopajoyasaṃjutto |
mūluttaraguṇapuṇṇo sivagadipahaṇāyago hodi ||
146. jaṃ jāḍijarāmaṇaṃ duhaduṭṭhaviṣāhivisaviṇāsayaraṃ |
sivasuhalāhaṃ sammaṃ saṃbhāvadi suṇadi sāhade sāhū ||
147. kiṃ bahuṇā ho devimāhimāṇaṇimāḍaṇaḍaṇaḍim |
pujjaṃ paramappā je taṃ jāṇa pahāṇasammaguṇaṃ ||
148. uvasammai sammattaṃ micchattabaleṇaṃ pellade tassa |
parivaṭṭaṃti kasāya avasappaṇikāladoseṇa ||
149. guṇavayatavasamapaḍimāḍāṇaṃ jalagūlaṇaṃātthamidaṃ |
daṃsaṇaṇāṇacarittaṃ kiriyā tevaṇṇa sāvaṇyā bhaṇidū ||
150. ṇāṇeṇa jhāṇasiddhi jhāṇādo savvakammaṇijjaraṇaṃ |
ñijjaraṇaphalaṃ mokkhaṃ ṇāṇabbhūsaṃ tado kujjā ||

151. kusalassa tavo ñivunaṣṣa saṃjamo samaparassa veraggo |
sudabhāvaṇeṇa tattiya tamhā sudabhāvaṇaṃ kuṇāha ||
152. kālamaṇaṃtaṃ jīvo micchattasarūveṇa paṃcasaṃsāre |
hiṃḍadi ṇa lahadi sammaṃ saṃsārabbhamaṇapāraṃbhe ||
153. sammaddaṃsaṇasuddhaṃ jāva du labhade hi tāva suhi |
sammaddaṃsaṇasuddhaṃ jāva ṇa labhade hi tāva duhi ||
154. kiṃ bahuṇā vayaṇeṇa du savvaṃ dukkheva sammatta viṇā |
sammattenā vijuttaṃ savvaṃ sokkheva jāṇaṃ khu ||
155. ñikkhevaṇayapamāṇaṃ saddālaṃkāraṇaṃdalahiyāṇaṃ |
ṇāiyapurāṇakammaṃ samma viṇā dīhasaṃsāraṃ ||
156. vasadipaḍimovayaṇe gaṇagacche samayasamghajādikule |
sissapaḍissachatte sudajūde kappade puttthe ||
157. picchesaṃtharaṇe icchāsu loheṇa kuṇādi mamayāraṃ |
jāvacca attaruddaṃ tāva ṇa muṃcedi ṇa hu sokkhaṃ ||
158. rayaṇattayameva gaṇaṃ gacchaṃ gamaṇassa mokkhamaggassa |
saṃgho guṇasaṃghādo samao khalu ñimmalo appā ||
159. mihiro mahaṃdhaṇāraṃ marudo mehaṃ mahāvaṇaṃ dāho |
bajjo giriṃ jahā viṇasijjadi sammaṃ tahā kammaṃ ||
160. micchaṇyadhārarahidaṃ hiyamaḍḍhaṃ sammarayaṇadivakalāvaṃ |
jo pajjaladi sa dīdadi sammaṃ loyattayaṃ jīṇuddiṭṭhaṃ ||
161. pavayaṇasārabbhāsaṃ paramappajhāṇakāraṇaṃ jāṇa |
kammakkhavaṇaṇimittaṃ kammakkhavaṇe hi mokkhasuhaṃ ||
162. dhammajjhāṇabbhāsaṃ karedi tivihena bhāvasuddheṇa |
paramappajhāṇaceṭṭho teṇeva khavedi kammāṇi ||
163. adisoṇaṇajogeṇaṃ suddhaṃ hemaṃ havedi jaha taha ya |
kāladīladdhie appā paramappao havadi ||
164. kāmaduhiṃ kappataruṃ cīṇtārayaṇaṃ rasāyaṇaṃ paraṇaṃ |
laddho bhūṇjadi sokkhaṃ jahaicchadaṃ jāṇa taha sammaṃ ||
165. sammaṇāṇaṃ veraggatavobhāvaṃ ñirihavitticārittaṃ |
guṇasīlasahāvaṃ taha uppajjadi rayaṇasāraṇaṃ ||
166. gaṇṭhamāṇiṃ jīṇadiṭṭhaṃ ṇa hu maṇṇadi ṇa hu suṇedi ṇa hu paḍhadi |
ṇa hu cīṇtadi ṇa hu bhāvadi so ceva havedi kuddiṭṭhi ||
167. idī sajjanaḍḍhaṃ rayaṇasāragāṇṭhaṃ ñirālo ñiccaṃ |
jo paḍhadi suṇadi bhāvadi so pāvadi sāsadaṃ thūṇaṃ ||

Раздел четвертый

АМРИТАЧАНДРА СУРИ

Традицию Умасвати и Кундакунды в истории дигамбарской мысли продолжил Амритаचандра Сури (*Amṛtacandra Sūri*), известный в первую очередь своими комментариями на сочинения Кундакунды и Умасвати и написавший базовый трактат по джайнской этике под названием «Пурушартха-сиддхьяупая» (*Puruṣārtha-siddhyupāya*). Однако, несмотря на то что Амритачандра Сури оставил заметный след в дигамбарской литературе, о его жизни почти ничего не известно. История умалчивает и о его учителях, учениках и последователях.

Джайнские списки учителей — паттавали — датируют время создания «Пурушартха-сиддхьяупаи» Амритачандры 904 г. н.э.¹. К. Поттер относит Амритачандру к XII в.². Согласно А.Н. Упадхье, он жил между 800 и 1100 гг.³, а Н. Преми⁴ предполагает, что Амритачандра должен был жить между 1000 и 1250 гг. Верхний предел этой датировки основывается на времени составления «Сагарадхарма-амриты» (*Sa-garadharmāmṛta*) — первого трактата, в котором цитируется сочинение Амритачандры. Н. Преми также обращает внимание на тот весьма любопытный факт, что в этом тексте Амритачандра дважды назван «тхаккура» (*ṭhakkura*) — титулом, который свидетельствовал о принадлежности его носителя к одной из раджпутских каст в Раджастане или же просто к высшим кастам.

Наследие Амритачандры Сури отличается заметным разнообразием жанров, в которых написаны его сочинения. Во-первых, это четыре комментария на тексты Кундакунды и Умасвати: «Атмакхьяти»

¹ На этот факт ссылается Петерсон в своем IV отчете, и на нем же основывается австрийский историк индийской литературы М. Винтерниц. См.: *Winternitz M. A History of Indian Literature*. Vol. 2. Delhi a.o., 1983. С. 539, 561.

² *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography*. Comp. by K.H. Potter. Vol. 1. Delhi a.o., 1974. С. 175.

³ *Kundakunda. Pravacana-sāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amritacandra and Jayasena. Bombay, 1935. С. 101. Сходной датировки (ок. 900 г.) придерживается и другой видный исследователь джайнизма, А.К. Чаттерджи. См.: *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism*. Calcutta, 1978. Vol. 1. С. 291.

⁴ *Premi N. Jaina Sahitya aur Itihas*. Bombay, 1959. С. 457–458.

(*Ātmakhyāṭī*) — на СС, «Таттва-дипика» (*Tattva-dīpikā*) на ПБС, «Самая-дипика» (*Samaya-dīpikā*)⁵ — на ПС и «Таттвартха-сара» (*Tattvārtha-sāra*) на ТС. Комментарий на сочинение Умасвати содержит 9 глав и состоит из 618 стихов. Во-вторых, это самостоятельный оригинальный трактат по джайнской этике под названием «Пурушартха-сиддхья-пая». Текст создан в жанре шравакачары (*śravakācāra*) — дисциплинарного трактата, представляющего собой свод ежедневных правил и обязанностей для мирян. Основной темой, благодаря которой этот трактат занял значительное место в джайнской традиции, является детальное и скрупулезное описание ахимсы — не-насилия. В-третьих, это поэтическое произведение «Лагхутаттваспхота» (*Laghutattvasphoṭa*) — «Краткое раскрытие реальности», написанное в жанре *stotra*⁶. В отличие от большинства произведений Амритаचандры Сури, известных как самим дигамбарам, так и исследователям джайнизма, «Лагхутаттваспхота» (далее — ЛТС) вошла в научный обиход только в 1968 г., когда впервые шветамбарский монах Мунишри Пуньявиджайджи в шветамбарском книгохранилище Дела Бхандара в Ахмедабаде обнаружил манускрипт XV в. с ее текстом. Это сочинение содержит 25 гимнов по 25 стихов и в поэтической форме излагает джайнскую доктрину.

4.1. Основные идеи и проблемы «Лагхутаттваспхоты»

Трактат Амритаचандры Сури ЛТС посвящен культивированию чистой, или подлинной, точки зрения с целью обретения единого, целостного, не различающего сознания (*nirvikalpa upayoga*). Помимо этого

⁵ К. Поттер приводит иное название этого комментария — «Таттва(пра)дипика» (*Tattva-(pra)dīpikā*), т.е. точно такое же, как и название комментария на ПБС. См.: The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography. Comp. by K.H. Potter. Vol.1. Delhi a.o., 1974. С. 175.

⁶ Это жанр санскритской литературы, сформировавшийся под влиянием движения бхакти в период раннего Средневековья. В основном произведения этого жанра посвящены какому-либо божеству с целью призывания его милости и благоволения на молящегося адепта. Джайнские стотры обращены к тиртханкарам, но представляют собой скорее «философские поэмы», чем собственно религиозные гимны. С одной стороны, стотры являются ярким и адекватным выражением глубоких религиозно окрашенных чувств, несомненно, возникающих у адептов; а с другой стороны, бо́льшая теоретическая нагруженность (по сравнению с неджайнскими) и превалирование философской тематики этих сочинений объясняются тем обстоятельством, что джайнская религия не признает помощи свыше (в данном случае от тиртханкаров) и поэтому считает бессмысленными и бесполезными моления о благодати или милости. Среди джайнских авторов, помимо Амритаचандры Сури писавших в жанре стотры, были прославленные философы-дигамбары Самантабhadра (VI в.) и Видьянанда (IX в.), а также шветамбар Сиддхасена Дивакара (V–VI вв.?).

в сочинении дигамбарского философа затрагиваются темы, связанные с соотношением знания и видения, знания и деяния, пониманием качества *agurulaghutva*, материальной и действующей причин, теории сьядвады. Автор освещает различные темы и понятия джайнской философской доктрины в связи со своей главной теоретической задачей, а именно — обрисовать идеал и цель усилий последователя тиртханкаров — самореализацию (*anubhava*) души. Однако выполнение этой задачи в рамках джайнского учения — дело весьма непростое, поскольку описание природы духовной субстанции и пути ее реализации осуществляется с помощью множества точек зрения и сьядвады. Амритачандра, отстаивая в своем трактате приоритет чистой, или подлинной точки зрения, сталкивается с возможностью неверной трактовки поставленной проблемы в духе монистической веданты или дуализма санкхьи. Однако преодолеть трудности становится возможным благодаря использованию учения о «точках зрения».

Первая часть этого произведения начинается с восхваления 24 тиртханкаров, с упоминанием имени каждого из них в начале стиха. Здесь же вырисовывается и та грандиозная задача, которую поставил перед собой автор, — дать полную экспозицию джайнской доктрины. При этом Амритачандра опирается на джайнскую сьядваду, которая позволяет почти неограниченно пользоваться литературным приемом *virodhābhāṣa*. С помощью этой фигуры речи джина⁷ может быть описан в антиномичных характеристиках: пустой — не-пустой (*śunya-aśunya*), вечный — не-вечный (*nitya-anitya*), единственный — не-единственный (*eka-aneka*), связанный — освобожденный (*baddha-mukta*), сущий — не-сущий (*sat-asat*) и т.п. Все джайнские авторы, писавшие в прозе и стихах, нередко прибегали к подобным характеристикам, прилагая их в первую очередь к описанию атмана с точки зрения обыденной или подлинной. Амритачандру отличает от других авторов, творивших в этом жанре, то, что он не отделял подлинную точку зрения от всей доктрины «неодносторонности» — анэкантавары.

Вторая часть продолжает в дихотомической манере описывать истинного джину, чье познание характеризуется как «многообразное» (*vaiśvarūpya*) и в то же время «единое» (*ekarūpatā*). В отличие от санкхьяйков, согласно которым познание объектов должно быть связано с нарушением единства сознания, дигамбарский мыслитель настаивает на том, что душа (*puruṣa*) остается отделенной от мира объектов даже при познании их. Природное единство сознания духовной субстанции не терпит ущерба от множественности предметов познания. Подобная позиция становится возможной благодаря джайнским

⁷ Под джиной может пониматься не только Махавира Вардхамана, но и джайнский адепт вообще, достигший всеведения.

анэкантаваде и съядваде, отстаивающим, во-первых, множественность точек зрения на любые явления и события и, во-вторых, как следствие, предлагающим способ описания реальности с различных точек зрения. Того же, кто отстаивает односторонний, или абсолютистский, подход, Амритаचандра называет «учащим односторонности животным» (*ekāntavādin paśu*⁸). Следует отметить, что этот довольно сильный в данном контексте термин *paśu*, крайне редко встречающийся в джайнской литературе, в ЛТС используется 10 раз (стихи 28, 36–38, 44–45, 80, 312, 611–612) и обозначает, по всей видимости, выразителя взглядов ортодоксальных даршан или же джайнского адепта, сошедшего с правильного пути подлинной точки зрения на тропинку обыденного подхода. Такого человека Амритачандра характеризует как «разрушителя атмана» (*ātmaghātīn*), «лишенного постижения» (*astabodha*) и «внутренне закрытого» (*mukulitasvāntaḥ*), и т.п. Очевидно, что представитель «животных» односторонних воззрений противопоставляется истинно многостороннему уму.

Третья часть описывает путь самосовершенствования джины с самой низшей ступени незнания и ложных взглядов до наивысшего духовного состояния всеведения. Этот Путь Освобождения состоит из 14 ступеней (*guṇasthāna*), за пределами которых находится совершенная уединенность (*kaivalya*) души, джайнский идеал совершенства. Говоря о четвертой ступени праведности (*samyaktva*), на которой, собственно, и начинается освобождение, Амритачандра отмечает момент вступления на Путь (*mārgāvatāra*) как величайшее блаженство для адепта. Праведность есть проникновение в природу души, которая определяется как «только интуиция и постижение» (*dr̥gbodhamātra*). Автор ЛТС отождествляет праведность с самотождественностью (*sāmāyika*)⁹. Все это ведет душу к свободе от порочной деятельности, вызываемой вожделением и отвращением. Следующие две стадии, пятая и шестая, соответственно связаны с исполнением частичных обетов мирянином и полных — монахом при культивировании правильного поведения. Сугубые приверженцы подлинной точки зрения могут сказать, что адепт, наделенный истинным постижением и умиротворенностью, мог бы обходиться без излишних формальностей и внешних атрибутов аскетизма, предполагаемых обыденной практикой. В ответ на такое возможное замечание Амритачандра демонстрирует различие между внешним, или физическим (*dravya*), и внутренним, или психическим (*bhāva*), самообузданием и поясняет, что подлинный джина проявляется в первую очередь в строгой приверженности аскезе и не-

⁸ Данный термин означает мелкое домашнее животное, например козу, барана и т.п.

⁹ Джайнский технический термин, обозначающий единение атмана с самим собой, спокойствие, обретаемое в процессе очищения души от кармической зависимости.

укоснительном следовании дисциплине. Шестая стадия пути самосовершенствования отличается многообразными аскетическими правилами и ограничениями в виде постов, многочасовых медитаций и т.д. Но все усилия адепта окажутся бесполезными, если он сосредоточится на психофизических упражнениях, а не обратит целиком и полностью свой мысленный взор внутрь самого себя и не создаст дистанции между душой (*puruṣa*) и материей (*prakṛti*). В этом случае душа поднимается на седьмую ступень, где у джайна возникает чистая направленность сознания и новая карма не появляется. Примечательно, что, обсуждая тему взаимосвязи души и материи, Амритаचандра использует термины, отличающие школу санкхья, что явно свидетельствует о полемике с представителями этой даршаны. В отличие от санкхьи, допускающей изменения в первоматерии Пракрити, но отрицающей возможность таковых в абсолютном сознании Пуруши, джайны отстаивают тезис об изменяемости как материальной, так и духовной субстанции. Однако, несмотря на возможность различных трансформаций, ни та ни другая субстанция не теряет своей природы (*tadbhāvāvyaṁ nityam*).

С точки зрения джайнских авторов, это позволяет обосновать реальность освобождения, тогда как альтернативные варианты в виде веданты и санкхьи, объявляющие изменения иллюзией, делают и освобождение души от материи тоже иллюзорным. Свобода в этих системах понимается скорее эпистемологически (как избавление от заблуждений и ложных воззрений и постижение истины), чем сотериологически (как нравственные усилия адепта с целью спасения души), поскольку реально никаких изменений не происходит и духовная субстанция всегда была, есть и будет абсолютно свободной и чистой до и после «обретения» знания своей собственной природы. В ортодоксальной джайнской трактовке¹⁰ душа, находящаяся в сансарном круговороте, все же претерпевает определенные изменения, что и отражается учением о ступенях совершенствования. Поэтому и освобождение понимается как обретение или достижение необходимого статуса. Проблема всей джайнской доктрины заключается в том, чтобы найти удовлетворительное объяснение, как душа изменяет что-либо кроме самой себя. Если допустить возможность воздействия одной субстанции, в данном случае души, на трансформацию другой субстанции, т.е. материи, то придется признать их онтологическую связанность и тем самым невозможность достижения освобождения одной субстанции от другой.

¹⁰ Как уже отмечалось выше, в разд. 3, взгляды Кундакунды сближают его в этом вопросе скорее с ведантистами и санкхьяиками, чем с джайнами, поскольку Кундакунда настаивает на иллюзорности кармической связанности и освобождение понимает как познание атманом своей собственной природы.

Решение этой дилеммы джайнской метафизики содержится (во всяком случае, там его ищут сами джайнские авторы, пытающиеся найти выход из данной ситуации) в концептах «сущее, или существующее» (*sat*) и «изменение» (*pariṇāma*). Все, что существует, наделено признаками возникновения, пребывания и исчезновения. Следовательно, субстанция обладает теми же характеристиками. Но подобные характеристики относятся к способам существования или проявления субстанции, ее модусам (*paryāya*). Субстанция, наряду с модусами, обладает качествами, или атрибутами (*guṇa*). Разница между атрибутами и модусами заключается в том, что совокупность атрибутов составляет природу субстанции, тогда как модусы не относятся собственно к ее природе.

Однако это общеджайнское положение относительно атрибутов Амритачандра интерпретирует в том смысле, что атрибуты «со-природны» (*svābhāvika*) субстанции в состоянии освобождения, но «иноприродны» (*vaibhāvika*) в сансаре, поскольку проявление качеств любой субстанции, и в первую очередь души, затемнено кармической материей. Это довольно тонко подмечено дигамбарским автором. Так, например, согласно джайнскому учению, духовная субстанция обладает изначальными, свойственными ей в силу собственной природы такими атрибутами, как безграничные, совершенные знание, видение, сила и поведение. Но в сансарном состоянии она не проявляет эти свои свойства по причине воздействия на нее кармического вещества. Материальная субстанция мыслится джайнскими философами как состоящая из мельчайших частиц, атомов, каждый из которых обладает осязанием, вкусом, запахом и цветом. Материя также претерпевает изменения в сансаре. Поскольку изменение признается неотъемлемой чертой всякого существования, то из этого естественно вытекает возможность двух состояний — чистого (природного) и не-чистого. Однако для джайнских авторов отношения между субстанциями носят случайный характер и никоим образом не касаются их атрибутов. Подобные связи субстанций относятся лишь к модусам.

Положение джайнской метафизики о неизменной природе каждой субстанции поддерживается и ссылкой на общее свойство (*sāmānya guṇa*) всех субстанций, называемое *agurulaghutva*. Буквально данный термин означает «отсутствие легкости и тяжести», но под ним понимается такая характеристика каждой субстанции, в соответствии с которой любая из них, даже занимая общее пространство с другой, никогда не принимает модусы последней. И атрибут субстанции никогда не трансформируется во что-то отличное от самого себя даже в сансарном круговращении. Бесчисленное множество атрибутов какой-либо субстанции не может лишиться своего субстрата-локуса, т.е. самой

субстанции. Именно поэтому знание любого предмета не принимает на себя природу этого предмета, а кармическая материя никогда не затрагивает природу души. Качество *agurulaghutva* обеспечивает самоидентичность, самождественность субстанции и ее бесчисленных атрибутов посредством отрицания подлинного «принятия» (*guru*) или «потери» (*laghu*), каковые могли бы возникнуть в результате случайных контактов различных субстанций.

Джайнская философская литература приводит довольно обширный список различных «предназначений» (*upakāra*), или соотношений между субстанциями (см. ТС 5.17–22). Так, предназначение дхармы и адхармы — обуславливать движение и покой, пространства — предоставлять другим субстанциям место, и т.д. Поэтому каждая субстанция мыслится одновременно и как изменяющаяся (в отношении модусов), и как неизменная (в отношении своей природы и атрибутов). Взаимоотношение различных субстанций в джайнской доктрине разъясняется также при помощи учения о причинах. Сфера предназначения каждой субстанции показывает ее в виде инструментальной, или действующей, причины (*nimitta kāraṇa*) по отношению к другой сущности, а сама природа данной субстанции рассматривается в качестве материальной причины (*upādāna kāraṇa*). Джайнская метафизика отстаивает тезис, согласно которому при наличии материальной причины с необходимостью возникает причина действующая.

Подобные метафизические экспликации применяются к анализу фундаментальной проблемы джайнской онтологии — связанности души кармой. Утверждения, гласящие: «связанность души вызывается кармической материей» или «формирование физической кармы определяется страстями души», опираются исключительно на обыденную точку зрения, поскольку данные положения предполагают, что душа и тонкое вещество занимают одни и те же точки пространства (*pradeśa*) и не принимают в расчет различные *upādāna* обеих субстанций, так же как и их взаимную несовместимость, вытекающую из качества *agurulaghutva*. С подлинной же точки зрения душа связывается только проявлениями своей собственной природы (*upādāna*). Подобным же образом материя посредством своей *upādāna* трансформируется в кармическое вещество. Таким образом, восстановление своей первоначальной чистоты и избавление от ложных состояний сознания, т.е. достижение освобождения, происходит вследствие *upādāna* души, а не по причине действия кармы или, точнее, его отсутствия. Кстати, это положение служит еще одним камнем в фундаменте учения о несуществовании Бога Творца. Признание невозможности получения «благодати» извне предполагает обращение только к своей душе и познание природы атмана, что поддерживается в рамках джайнской эпистемологии подлинной точкой зрения.

Отсюда вытекает утверждение джайнских философов, в соответствии с которым главная причина связанности души заключается в ложном представлении о существовании субъекта действия (*kartā*), могущего вызывать изменения других (*parapariṇatī*) душ или предметов. Незнающий об *upādāna* вовлекается в иллюзорную многообразную деятельность, порожденную стремлением изменять других людей и мир вокруг себя в соответствии со своими желаниями и ложными идеями. Естественно, что подобная активность приводит к нравственной неудовлетворенности и страданиям. Путь спасения, согласно джайнским воззрениям, лежит через самопознание, одиночество. Осознав *upādāna*, адепт видит бессмысленность и бесполезность поиска внешней поддержки и опоры.

Однако встает вопрос: что есть то самое Я, постижение которого и дарует освобождение? Обыденное сознание отождествляет душу, или Я, с телом, с дыханием (пранами) или индриями. Подобного рода отождествления дигамбарский автор вслед за всей джайнской традицией называет «внешним атманом» (*bahirātman*). Однако ни все вышеперечисленное, ни ум, ни даже различные психические состояния, испытываемые душой, не могут считаться истинным атманом. Говоря о нетождественности ума душе, Амритаचандра выделяет два вида ума (*manas*): «физический ум» (*dravya manas*), видимо соотносимый со своим локусом и материальным носителем, мозгом, и «психический ум» (*bhāva manas*), осуществляющий функцию координации органов чувств и сам процесс познания. Именно «психический ум» соотносится с идеей души.

В уме локализуются страсти. И хотя аффекты джайнской философией признаются нематериальными, тем не менее они возникают в душе (а точнее, в уме) в связи с кармической материей. Адепт должен осознать эту связь страстей с кармой и отказаться от нее. Для того чтобы такой отказ стал возможен, последователю Махавиры предлагается культивировать в себе прощение (*kṣamā*), сострадание (*karuṇā*), дружелюбие (*maitrī*), незаинтересованность (*upekṣā*)¹¹ и тому подобные качества и состояния сознания, ведущие к обретению праведности. Все это в совокупности и составляет внутренний атман (*antarātman*). Но и это не есть освобождение как таковое. Подлинная свобода мыслится джайнским философом как полная и совершенная независимость от тела и даже ума, характеризующая совершенными знанием, видением, силой, блаженством и чистотой. Однажды обретенное освобождение не может быть потеряно¹², оно есть высший атман (*paramātman*).

¹¹ Имеется в виду равное отношение ко всему, невовлеченность, «не ангажированность» ничем и никем.

¹² В джайнизме, как и в буддизме, нет никаких объяснений (во всяком случае, на философском уровне; мифологические картины возникновения мира, безусловно, на-

Джайны признают многообразные физические воплощения и различные психические состояния реальными и соотносят то и другое с душой, а не материей. Однако ни телесная оболочка, ни состояния сознания не идентичны духовной субстанции, понимаемой в чистом виде исключительно как *paramātmān*. Любая активность, как благая (*śubha*), так и не-благая (*aśubha*), должна считаться внешней по отношению к истинному Я, которое определяется как чистая направленность сознания (*śuddha upayoga*) и более ничего. Подобного рода утверждения выносятся в рамках подлинной точки зрения, согласно которой душа есть знающая (*jñātr*) по своей собственной природе. Однако полное проявление сущности атмана и актуализация знания возможны лишь в состоянии освобождения. Сансарное существование души, обусловленное кармической связанностью, характеризуется частичным, или потенциальным, знанием. Обретение, точнее, проявление знания (хотя и не во всей полноте) становится возможным при подавлении (*upaśama*) страстей, при уничтожении (*kṣaya*) кармической материи душа достигает цели и выходит за пределы сансарного круговорота. Тому, кто достиг высшей ступени лестницы духовного самосовершенствования и освободился от всех пут кармы, т.е. кевалинам, архатам и аптам, посвящены все восхваления ЛТС Амритачандры.

Известно, что среди школ индийской философии, признававших реальное существование духовной субстанции, джайны дали поистине уникальную трактовку идеи атмана. Последователи Махавиры не считали, подобно сторонникам Шанкары, ньяи, вайшешики и санкхьи, что душа всепроникающая (*vibhu*), точно так же они не принимали позицию, представленную вишишта-адвайтой Рамануджи, согласно которой душа бесконечно мала (*aṇu*). Джайны отстаивают идею соразмерности души занимаемому телу (*svadehapariṇāma*), в соответствии с которой атман обладает неисчислимыми (*asaṁkhyāta*) точками пространства. Данное утверждение позволяет джайнским философам объяснить, почему такой атрибут духовной субстанции, как сознание, не обнаруживается вне телесной оболочки.

личествуют) тому, каким образом изначально чистая и совершенная душа вовлекается в сансарное круговращение. Чистота и совершенство души (а следовательно, и освобождение) мыслятся как онтологически первичное состояние по сравнению с миром сансары. Вопрос, каким образом стала возможной утрата душой своего первоначального состояния и «выпадение» в круг сансары, не проблематизируется. Джайны «работают» с наличным бытием, пытаются найти выход за его пределы, и не задаются бесполезным, с их точки зрения, вопросом, как и почему душа вовлеклась в круговорот рождений и смертей. Поэтому утверждение о невозможности потери освобождения следует понимать в том смысле, что невозможно вернуться в сансарное существование после того, как успешно пройден Путь Освобождения, когда душа достигла самореализации.

В то же время тезис о со-протяженности атмана телу предполагает, что в состоянии освобождения, когда отсутствует какое бы то ни было тело, все освободившиеся должны были бы слиться в некую единую Душу, поскольку, во-первых, уничтожены все индивидуальные особенности, определяемые кармической материей, и, во-вторых, души реализуют единую, одинаковую у всех духовных субстанций природу. Однако с точки зрения джайнской традиции подобного слияния не происходит, поскольку сохраняется некая психическая оболочка последнего воплощения, в котором атман достиг всеведения, что и обеспечивает индивидуальность душ.

Четвертая и пятая части ЛТС продолжают тему всеведения. Все-знающий джина, восседающий в собрании святых, описывается Амритачандрой как кладезь знания (*vijñānaghana*). Для кевалина процесс постижения, или реализация знания, представляется в виде игры (*ātmakhelitam*). Всеведение джины настолько велико и всеохватно, что превосходит даже всю совокупность возможных объектов знания. Собственно, сами объекты не производят знание, которое существует просто в силу своей природы, они всего лишь «провоцируют» (*uttejana*) знание, предоставляют ему возможность проявиться. Амритачандра, а вместе с ним и вся джайнская философия, не признают существование каких-то внутренних объектов при отсутствии внешних¹³. Но в действительности джина познает только сущее (*sanmātra*), которое едино, неделимо, естественно и вечно (*anantam ekam sahajam sanātanam*).

Шестая часть сочинения Амритачандры возвращает читателя к аскетическому пути джины, который обсуждался в третьем разделе. Адепт обращает все свои действия (*kriyā*) к нравственности (*śīla*), т.е. праведному поведению. Сердце джайна очищено от иллюзий и чар мирского существования, которое сгорает на огне аскезы. Идя в одиночестве по благому пути, он взбирается по лестнице уничтожения карм и поднимается на 12-ю ступень, где душа впервые видит истинную суть реальности, становясь безразличной к страстям. В конце концов, джина становится сиддхой, блистая мирным светом и испытывая безграничное блаженство.

Седьмая часть трактата открывается заявлением автора о том, что он находит убежище только в Джине, т.е. в чистом постижении (*śuddhabodha*). Это состояние знания, но не действия (*akartr vijñātr*). Даже познавая, атман просто проявляет свою собственную природу через себя, в себе и для себя. Поэтому в подобном состоянии духовная

¹³ Поэтому для джайнских философов неприемлема позиция буддийской школы виджнянавадинов, согласно которой реально существуют только объекты сознания, тогда как предметы внешнего мира (и сам внешний мир) выступают всего лишь проекциями, или конструктами, сознания.

субстанция лишена шести «глубинных падежей» (*kāraṇa*)¹⁴: объекта, субъекта, инструмента, места, того, на что направлено действие, и того, от чего производится действие.

Восьмая глава описывает джину как высшего учителя (*āpta*). Амритачандра восхваляет того, кто показал другим благородство человеческих устремлений; своей доблестью джина уничтожил страсти и соединился с Лакшми в виде совершенного знания. Хотя всеведущий достиг своей цели, тем не менее он использует оставшийся срок пребывания в сансаре на благо всех живых существ, показывая им путь выхода из круговорота рождений и смертей. Устанавливая брод, или переправу на другой берег существования, такой джина называется тиртханкаром (букв. «создатель переправы»). Иносказательно такой «переправой» является джайнская сангха, состоящая из четырех «опор»: монахов, монахинь, мирян и мирянок. Новый тиртханкар создает новую тиртху-переправу и тем самым не дает погаснуть светильнику Учения. Только душа, воплощенная в теле человека, может выполнить эту миссию. И хотя в настоящее время на земле нет ни одного тиртханкара, тем не менее они могут существовать в других частях мирового универсума и быть воспринимаемы йогинами. Линия тиртханкаров не имеет ни начала, ни конца и открыта всем, стремящимся к истине. О существовании подобной традиции духовной преемственности, как полагают джайны, свидетельствует опыт йогических прозрений.

Похоже, представление о тиртханкаре является джайнским ответом на теистическую идею существования единственного, вечно свободного (*nitya mukta*), всеведущего учителя и наставника, как он описывается в философской школе йога. Патанджали в «Йога-сутрах» (1.24–26)¹⁵ называет такое существо «Господом», Ишварой, Учителем самых древних мудрецов. Он описывается как особенное существо (*puruṣa viśeṣa*), извечно свободное. Джайнские авторы, понимая это существо как человека (*puruṣa*), справедливо задаются вопросом: почему свободен только этот человек, а не все люди? Для последователей Махавиры «особенные люди» представляют собой цепочку учителей, всякий раз появляющихся в определенное время, когда возникает необходимость провозгласить Учение и вновь напомнить всему живому о Пути

¹⁴ Перевод термина Б.А. Захарьина: «Термин *kāraṇa*, букв. „делатель“, введенный Панини и используемый и позднейшими грамматистами, подразумевает „аргумент (при предикате)“. Всего насчитывалось шесть аргументов, эквивалентных шести типовым участникам ситуации: Агенс, Пациенс, Инструмент, Локус, Источник, Терминал». См. подробнее: Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, ИСАА, 2003. С. 160.

¹⁵ Йога. Патанджали. Вьяса. Васубандху. Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 55–57.

Освобождения. Амритаचन्द्रа допускает взаимную зависимость адепта и тиртхи: «переправа» необходима для наставления сторонника Махавиры, так же как следующий по Пути необходим для утверждения тиртхи. Адепт соотносится с тиртхой так же, как связаны между собой семя и росток, джина идет по «переправе», и «переправа» устанавливается через джину. Согласно джайнским воззрениям, периодическое появление в мире очередного тиртханкара есть закон, вытекающий из порядка вещей в универсуме, закон такой же естественный, как смена времен года или переход от одной эры к другой. И общее число тиртханкаров (24) также не случайно и вписано в мировую структуру.

Всякий, кто обретает освобождение от кармической зависимости, достигает всеведения (*sarvajñātva*). В этом отношении джайнский архат отличается от своего буддийского «собрата»¹⁶. Кроме того, в джайнизме архаты не тождественны тиртханкарам, поскольку последние обладают особыми качествами и способностями, такими, например, как «небесный звук» (*divya dhvani*), и тиртханкара окружают ганадхары, ближайшие ученики, интерпретирующие «небесные звуки», издаваемые Наставником, и разъясняющие учение, содержащееся в этих «звуках». Подобного рода отличительные особенности статуса тиртханкара невозможно обрести ни с помощью йогических сил, ни после достижения состояния джины в последнем воплощении. Строго говоря, тиртханкар остается погруженным в свое собственное всеведение, и он не занимается проповедью Учения, хотя Дхарма и распространяется. Но распространение джайнизма происходит благодаря тому, что ганадхары, воспринимая «небесные звуки», естественно исходящие от тиртханкара, облачают их в слова, понятные людям. Так последователи Махавиры разрешают дилемму активности тиртханкара и покоя, характеризующего состояние всеведения.

Всеведущий джина воспринимает всю реальность в целостности, и невозможно облечь в слова весь универсум. Поэтому лишь небольшая часть этого знания может быть доступна богам и людям, имеющим чистое сердце (*śuddhāśaya*). Только джина способен преподать истинное учение, разъясняющее двойственную (негативную и позитивную) природу реальности (*dvyūtmakavastuvāda*). Главным же инструментом, с точки зрения Амритаचандры, посредством которого всеведущий описывает все сущее, является доктрина «неодносторонности».

Девятая часть посвящена духовному самосовершенствованию джины. Описание, которое приводит автор ЛТС, целиком основано на ка-

¹⁶ Разница между двумя концепциями архата показана в статьях: *Jaini P.S. The Concept of Arhat. — Ācārya Śrī Vijayavallabhasūri Smārakagrantha*. Bombay, 1956; *id. On the Omniscience (sarvajñātva) of Mahāvira and Buddha. — Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*. Holland, 1975. С. 72–90.

ноническом тексте Ачс, подробно повествующей о периоде жестокой аскезы самого Махавиры перед достижением всеведения. Душа джины наполняется умиротворением, когда он вступает на Путь. Он дает обет пребывать в уединении, полностью отказавшись от всех внешних и внутренних привязанностей. В сердце адепта царит сочувствие ко всем живым существам. Находясь под палящими лучами солнца, джина сидит на земле в медитации. Он соблюдает пост в течение двух недель, а то и месяца и постепенно обретает совершенное поведение, а затем и всеведение.

Десятую главу автор открывает восхвалением джины с одной точки зрения — чистой. Согласно ей субстанция тождественна только одному своему атрибуту и наиболее чистому своему модусу. Душа джины имеет бесчисленные атрибуты, или силы (*śakti*), проявляющиеся в своих чистых модусах. Тем не менее чистая точка зрения описывает атман джины как наделенный только одним свойством — знанием, в его единственном проявлении — всеведении (*kevalajñāna*). Остальные способы проявления также возможны, но они не имеют отношения к Пути Освобождения. Поэтому адепт в своей медитативной практике руководствуется чистой точкой зрения. Несмотря на то что джине доступно любое знание относительно мира объектов, он направляет свой умственный взор в первую очередь на познание природы атмана, т.е. на самопознание.

Одиннадцатая и двенадцатая части продолжают тему десятой главы относительно чистой точки зрения. В соответствии с чистым видением мысль (*cit*) джины едина, несмотря на множество объектов познания. Это утверждение нуждается в некотором пояснении, поскольку, согласно джайнской эпистемологии, направленность сознания выражается в двух основных видах: знании и видении. В писаниях эти атрибуты духовной субстанции описываются как различающее, определенное (*sākāra*) и как не-различающее, не-определенное (*nirākāra*) знание соответственно. Свойства духовной субстанции в сансарном существовании действуют последовательно (*krama*), одно за другим: первым проявляется видение, а за ним следует уже знание. Данное утверждение в истории джайнской метафизики не вызывало споров и разночтений. Полемика возникла, причем довольно рано, по вопросу о том, каким образом действуют два атрибута атмана в состоянии всеведения, у архата. В истории джайнской мысли существуют три возможных подхода к решению этой проблемы.

Шветамбарская традиция, представленная Джинабхадрой в его фундаментальном сочинении Ваб, полагала, что два вида направленности сознания при достижении архатства не могут проявляться одновременно, точно так же как и в сансарном круге. Иной взгляд демонстри-

рвала школа япаниев (ныне несуществующая, однако в более ранний период истории джайнизма довольно представительная), чьи воззрения изложены в трактате Сиддхасены Дивакары «Санматитарка». Основной тезис Дивакары заключается в том, что в обыденном существовании знание и видение появляются последовательно, поскольку познание души зависит от органов чувств и ума. В случае с джиной нет и не может быть неопределенного и не-различающего знания. Следовательно, знание и видение у всеведущего вообще неразличимы (*abhedha*) в состоянии всеведения и представляют собой единый вид познания.

Дигамбарская ветвь в лице Кундакунды не согласна ни с одной из вышеизложенных позиций. Утверждение о неразличимости знания и видения во всеведении неприемлемо потому, что такая трактовка свойств духовной субстанции искажает понимание двух независимых друг от друга атрибутов, «индивидуальность» которых гарантируется качеством *agurulaghutva* субстанции. Душа обретает абсолютное видение (*kevala darśana*) и в то же самое время достигает всеведения (*kevala jñāna*), поэтому не может быть вопроса о том, что проявляется раньше: знание или видение. Шветамбарская трактовка, согласно которой оба вида познания сохраняют самоидентичность, но действуют последовательно, вводит идею несовершенства (хотя бы и весьма небольшого) джины. Дигамбарские авторы настаивают на том, что совершенное качество должно проявлять себя всегда, в противном случае его нельзя считать действительно совершенным. Поэтому в состоянии всеведения безграничные знание и видение появляются и действуют одновременно (*yugapat*).

Однако дигамбарские философы сталкиваются с проблемой интерпретации определенного и, что важнее, неопределенного видов познания. Поэтому они вынуждены переосмыслить понимание термина «видение» (*darśana*). В канонической литературе *darśana* и *jñāna* имеют весьма неясный смысл. В постканонический период, когда джайнские логики вынуждены были отстаивать свою доктрину в полемике с различными оппонентами, представителями других философских традиций Индии, понятия *jñāna* и *darśana* приобрели свои значения как «определенный» и «неопределенный» виды познания соответственно.

Позднее джайнские авторы¹⁷ поясняли *jñāna* как «определенное», а *darśana* как «неопределенное» знание, отмечая, что видение — это неопределенная интуиция, поскольку распознает общее (*sāmānya*), тогда как знание в собственном смысле слова схватывает особенности (*viśeṣa*). Однако подобная трактовка вступает в противоречие с поло-

¹⁷ В частности, в XVII в. Брахмадева в своем комментарии на «Дравья-самграху» Немичандры (46).

жением джайнской метафизики, согласно которому сущее одновременно и универсально и единично, и ни один акт познания не может считаться достоверным до тех пор, пока не воспринимает оба аспекта действительности. Из этого утверждения следует, что *darśana* и *jñāna* оба должны схватывать общее и особенное. Столкнувшись с этой дилеммой, Вирасена переинтерпретировал дефиниции данных терминов: *sāmānya viśeṣātma kā bhāyārthagrahaṇaṁ jñānaṁ tadātma kasvarūpagrahaṇaṁ darśanaṁ iti siddham* «*jñāna* есть восприятие внешних объектов с их общими и особенными чертами, *darśana* есть восприятие собственной природы атмана — так постигнуто»¹⁸. Оба познавательных акта могут действовать свободно и независимо друг от друга, поскольку имеют свою «эпистемологическую сферу».

Позиция Амритаचандры по данному вопросу, нашедшему живой отклик в умах джайнских мыслителей, заключается в следующем. В случае с джиной знание и видение действуют непоследовательно (*aparyāyeṇa*), так как полностью разрушены все препятствия для познания, т.е. уничтожены все виды кармы:

eka evopayogaste sākāretarabhedataḥ |
jñānadarśanaripeṇa dvitayīm gāhate bhuvam || 259 ||
samastvāvaraṇocchedān nityam eva nirargale |
aparyāyeṇa varttete dṛgjnāpī viśade tvayi || 260 ||

«Твое сознание действительно едино и различием определенного и обратного (т.е. неопределенного. — Н.Ж.) [познания] в форме знания и видения схватывает двойственное бытие. Твое познание, вечное и свободное от всех разрушенных „покровов“, проявляется непоследовательно» (ЛТС 259–260).

В этом стихе не совсем ясно значение слов «определенный» и «неопределенный». Но в главе 23, говоря об удивительной природе сознания джины, Амритаचандра отмечает, что сознание всеведущего действует посредством «сужения» и «расширения» (*cit saṅkoca vikāsa vismayakaraḥ svabhāvaḥ*), которые соотносятся с видением и знанием соответственно. Видение является сужением (*saṅkoca*), поскольку оно сфокусировано на атмане, а знание есть расширение (*vikāsa*), так как оно направлено на бесчисленное количество внешних объектов. Та же самая идея заложена в словах *bahirantarmukhabhāsa* «свет, направленный на внешнее и внутреннее».

Однако проблема единства (*ekatva*) сознания джины и множественности (*dvitaya*) бытия остается нерешенной. Возможно, единство следует понимать с чистой точки зрения, ведущей адепта к стадии, на

¹⁸ В сочинении «Дхавала» — комментарии на «Шаткхандагаму» (1.i.4).

которой отсутствует конструирующая деятельность сознания (*nirvikalpa*). Эти рассуждения находятся несколько *ad marginem* начала двенадцатой главы (ст. 277), где Амритачандра восхваляет джину как «многообразно выдающегося» (*anekātnaśālin*) и говорит о безграничной силе его сознания (*anantacitkalā*). Затем автор ЛТС подчеркивает, что, хотя джина многообразен, он, Амритачандра, считает его неделимым (*aneko'pyatimanye tvam jñānam ekam anākulam*). В этом пассаже слово *jñānam* используется в значении «сознание» и подразумевает как знание, так и видение. Ниже (в ст. 286) автор снова говорит, что «сияющий вокруг внутренний и внешний свет есть не что иное, как видение» (*dṛṅgmātribhavadābhāti bhavato'ntarbaḥiśca yat*). Из этих утверждений Амритачандры с необходимостью вытекает, что под *jñāna* он понимает знание внешних объектов, а под *darśana* — видение атмана. Тем самым Амритачандра наследует традицию Кундакунды, который утверждал:

*jāṇadi passadi savvaṃ vavahāraṇaṇeṇa kevali bhagavaṃ |
kevalaññi jāṇadi passadi ṇiyameṇa appāṇaṃ || 158 ||*

«С обыденной точки зрения всеведущий господин знает и видит всё. Конечно, всезнающий знает и видит атман» (НС 158).

Тринадцатая часть ЛТС продолжает тему превосходства видения в соответствии с чистой точкой зрения. Здесь понятия «сужения» и «расширения» заменяются словами *saṃhṛta* и *asaṃhṛta*. Амритачандра характеризует видение как качество, которое в отсутствие всех объектов сужается со всех сторон (*paravedanūstamayagūḍhasaṃhṛtā*) и освещает только один объект, а именно — атман (ст. 310).

После описания славы джины с чистой точки зрения автор ЛТС возвращается к обсуждению необходимости поиска определенной гармонии между обыденным и подлинным подходами. Чистая точка зрения, хотя и наилучшая, все же является одной из множества и отражает только один аспект многообразной реальности. Более того, джина также подчинен закону, регулирующему причинно-следственные связи (*bahiraṅgaḥetuniyatavyavasthā*), и не может мешать объектам, внешним по отношению к его знанию, проистекающему из всеведения.

В цитированной выше гатхе Кундакунды трактовка термина *vavahāra* не подразумевает знание объектов нереальным, точно так же как не допускает какого-либо недостатка во всеведении, которое подобно солнцу, освещающему все объекты. У джины нет желания знать все множество объектов и нет осознания действия, имеющего отношение к акту познания этого множества. Однако, отстаивая подлинную точку зрения, адепт тем не менее должен знать двойственную природу реальности, охватывающую как обыденное, так и подлинное знание, по-

этому он одновременно видит и единство и множественность сознания, формирующего сущность атмана (*dvīṭaya svabhāvam iha tattvam ātmanah*).

В четырнадцатой главе Амритачандра последовательно рассматривает атрибуты джины и одновременно единство его сущности. Всеведение джины состоит из безграничной интуиции и совершенного постижения (*ḍṛḡbodhamayaṁ*), но его природа — только чистое сознание (*citīmūtram idaṁ*). Автор ЛТС пытается примирить единство всеведения джины и учение о «неодносторонности» и сьядваду, которые джина использует для того, чтобы провести различие между атманом и всем остальным. Этот метод разграничения заключается в принятии того, что относится к атману, и отказе от того, что атманом не является (*vidhi pratiṣedha vidhi*). Человек, чей ум проводит подобное разграничение, не находит удовольствия в действиях, направленных на внешние предметы; он обретает непоколебимое сознание, уничтожая «семена» нового рождения.

Пятнадцатая часть продолжает рассказывать о методе *vidhi pratiṣedha vidhi*, который Амритачандра называет оружием, отточенным бесчисленное количество раз джиной в течение его существования. *Vidhi* и *pratiṣedha*, т.е. положительный и отрицательный аспекты, исключают друг друга, но, правильно сбалансированные в сьядваде, они ведут к искомой цели, т.е. к различению души и не-души. Посредством положительного утверждения, или принятия (*vidhi*), постигается собственная природа (*svabhāva*) сущего, под которой в джайнской философии понимаются соответствующие данному предмету субстанция, место, время и способы проявления. И в то же время через отрицание (*pratiṣedha*) данный предмет мыслится как лишенный чуждой ему природы (*parabhāva*) других объектов. Но, несмотря на утверждение о самотождественности одного вида сущего и несмешиваемости различных его видов, виды сущего не являются полностью независимыми друг от друга. Существует причинно-следственный закон (*kāryakāraṇavidhi*), обуславливающий взаимодействие между ними. «Причинность» есть определение для всей ситуации, охватывающей душу и не-душу, материальную (*upādāna*) и действующую (*nimitta*) причины, которые предполагают наличие друг друга. Существование джины есть воплощение всеведения, и оно не зависит от других субстанций или объектов; точно так же бесконечные различения (т.е. познаваемые объекты, которые отличаются от атмана) во всеведении не являются тождественными ему. Два закона: взаимозависимость (или закон причинности) и независимость (или закон опоры на собственную природу), следует понимать в должной перспективе: «Так, обыденная [точка зрения] — основа другого, с высшей [точки зрения постигается] основа истинного атмана» (*vyavahārādṛṣṭā parāśrayaḥ paramārthena sadātmasaṁśrayaḥ*).

Шестнадцатая глава описывает применение двух изложенных ранее законов к постижению всеведения джины. Словно стремясь поймать рыбу, несущуюся из рек в море, мировой универсум плетет огромную сеть различий (*vikalpa*) в познании всеведущего. Поскольку джина обладает негативными и позитивными формами познания, различение между духовной субстанцией и всем остальным никогда не утрачивается. Такое возможно в силу того, что объекты знания и само знание сохраняют свои собственные точки пространства, равно как и сущность, время и модусы.

В семнадцатой главе Амритачандра обсуждает отношения между словом *syāt* (досл. «возможно, некоторым образом») и той реальностью, которую данный термин обозначает. Положительный способ определения (*vidhi*) утверждает, что любой объект познания установлен в соответствии со своими собственными сущностью, местом, временем и способами существования. Но принятие этого утверждения станет бессмысленным, если одновременно использовать и отрицание (*niṣedha*). В нашей речи отсутствует сама возможность (а точнее, запрещено вторым законом формальной логики) одновременно о чем-либо нечто утверждать и отрицать в одном и том же отношении. И соответственно отсутствует термин, содержащий в себе утверждение и отрицание. Тем не менее Амритачандра обращает внимание на то, что слово *syāt* может рассматриваться в качестве такого термина, в одно и то же время утвердительного и отрицательного. Обычные слова в разговорной речи — «есть», «нет», «постоянно», «непостоянно», «чистый», «не-чистый», «один», «не один» (*asti, nāsti, nitya, anitya, śuddha, aśuddha, eka, aneka*) и т.д. имеют прямое (*mukhya*) значение, положительное или отрицательное, которое хочет выразить говорящий¹⁹. Тогда как *syāt* подразумевает другие аспекты речи, лишь предполагаемые и не упомянутые в разговоре прямо. В связи с интерпретацией и приданием данному термину столь важного эпистемологического статуса в джайн-

¹⁹ Собственно, весь этот пассаж посвящен разъяснению отличия между изъявительным и условно-сослагательным наклонениями. Современному читателю, прошедшему курс русского языка в средней школе, эти банальные, «прописные» суждения могут показаться пустыми разглагольствованиями, но для джайнского автора (и его потенциальной аудитории) вся цепочка рассуждений не столь очевидна. Кроме того, не следует забывать, что Амритачандра пытается обосновать не просто обычную разговорную практику употребления оптитива, а его важнейший познавательный аспект, напрямую связанный с онтологическими построениями джайнских философов, отстаивающих тезис, согласно которому реальность многообразна, имеет множество аспектов и сторон, поэтому ее описание нельзя свести к совокупности простых пропозициональных утверждений или отрицаний (à propos, мысль, которая появится в западноевропейской философии только в XX в. после неудачных экспериментов представителей Венского кружка).

ской доктрине встает вопрос: имеет ли он такую силу, в самих словах не содержащуюся, или просто выявляет то, что в словах уже заложено? Ответ джайнских мыслителей базируется на доктрине сядвады. Двоякая сила слов присуща им по природе; внешние объекты не могут продуцировать силу в чем-либо, если сила уже изначально там не содержится. Но проявление (*vyakti*) этой двоякой силы возможно только при наличии слова *syāt*.

Восемнадцатая и девятнадцатая главы продолжают развивать идею двойственной природы реальности в контексте сядвады. Джина, будучи всеведущим, как уже было показано, в зависимости от точки зрения (субстанции и модусов, единства и множественности, вечного и преходящего, существования и не-существования, выразимого и невыразимого) имеет двоякий вид. И Амритачандра снова возвращается к своей излюбленной теме материальной и действующей причин. Автор ЛТС принимает объекты в качестве действующей причины всеведения, но уточняет, что субъект-объектные отношения подобны связи между определяющим словом (*vācaka*) и предметом (*artha*). В этом случае нет действительного взаимопроникновения, зависимости или смешения двух различных субстанций (*na anyonyagatau tau na parāśrayaṇam nabhāvānatara saṅkrāntiḥ*).

Настойчивое подчеркивание неспособности субстанций проникать друг в друга становится *idée fixe* джайнской философии. Как ранее Кундакунда, Амритачандра вновь и вновь проводит мысль о неизменности природы каждой сущности. Очевидно, дигамбарские философы опасались (заметим в скобках, небезосновательно) ложной интерпретации отношений атмана и кармической материи. При каждом рассуждении о воздействии кармы на душу и тот и другой автор специально оговаривает характер зависимости духовной субстанции от материальной. Навязчивое обращение к одной и той же проблеме свидетельствует о том, что джайнские философы вполне осознавали реальную возможность ложного толкования базового постулата доктрины Махавиры о связанности души кармой. С одной стороны, существует опасность объявить зависимость одной субстанции от другой нереальной, полностью иллюзорной (тенденция к этому крайнему утверждению представлена в текстах *Corpus Cundacundae*) и тем самым сблизить учение Махавиры с буддийской мадхьямакой или адвайта-ведантой Шанкары; а с другой стороны — свести душу к комплексу материальных или квазиматериальных качеств, лишив атман собственно духовной сущности (к чему тяготеет наивно-обыденная религиозная традиция). Эта дилемма изначально заложена в учении самого Махавиры, как оно представлено в ранних текстах шветамбарского канона. Вся философская «интрига» джайнской мысли в большей или меньше сте-

пени будет зависеть от того, каким образом тот или иной последователь тиртханкаров сумеет обогнуть все острые углы радикальных формулировок и пройти по крайне тонкой грани, пролегающей между ортодоксией и верностью наследию Джины Махавиры Вардхаманы и «ересью» буддийского или ведантистского толка.

В связи с этим особый интерес представляет двадцатая глава, поскольку она содержит критику буддийского учения, единственный раз прямо упоминаемого в ЛТС. Как уже было неоднократно отмечено, джайнские авторы, и Амритаचандра в их числе, постоянно подчеркивают необходимость видения реальности многосторонне (*anekānta*), и описание этого видения сопровождается использованием слова *syāt*. С точки зрения джайнской эпистемологии другие философские традиции представляют собой одну из возможных точек зрения, или один из подходов к пониманию природы сущего. Недостаток этих односторонних (*ekānta*) систем заключается в абсолютизации своего видения, принятии одного частного воззрения за всю реальность в ее полноте. Монистический абсолютизм веданты или буддийское учение о мгновенности существования дхарм являются яркими примерами подобного одностороннего слепого метафизического догматизма. В джайнской терминологии веданта предстает абсолютизацией субстанции (*dravya*) при признании существования модусов (*pariyāya*) нереальным, тогда как буддизм занимает обратную позицию — подлинно существуют только модусы-дхармы, но не допускается существование их вечного и неизменного субстрата, т.е. субстанции. Таким образом, ни та ни другая доктрина не может считаться истинной и адекватной самой действительности.

Сила джайнской позиции по отношению к другим философским доктринам, как ортодоксальным, так и неортодоксальным, заключается в том, что последователи Махавиры признают определенную долю истинности в других системах. Если перед утверждениями буддийских или ведантистских мыслителей поставить слово *syāt*, выполняющее роль своеобразного квантора существования, то можно признать истинность (хотя и в ограниченном виде) подобных суждений. Так, например, позиция учителей веданты в системе джайнской методологии будет выражать общую, или синтетическую, точку зрения (*saṃgraha*), а буддийская — пространственно-временную (*ṛjusūtra*)²⁰. Примечательно, что применение сядвады позволяет джайнским философам не только трансформировать ложные абсолютистские утвержде-

²⁰ В трактовке В.К. Шохина — обращение к роду без уточнения видовых различий и выделение того состояния вещи, которое обнаруживается только в данный момент соответственно. См.: Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 1. М., 2000. С. 144.

ния в инструменты получения достоверного знания (т.е. в точки зрения), но и сыграть роль «адвокатов дьявола» без явных несообразностей:

*atattvameva praṇidhānasauṣṭhavāt taveśa tattvapratipattaye param |
viśaṃ vamaṇtyo'pyamṛtaṃ kṣaranti yat padepade syūtpadasaṃskṛtā gi-
raḥ || 476 ||*

«О господин, даже ложные учения, глубоко постигнутые посредством твоего учения, характеризующиеся [словом] *syāt*, могут привести к обретению высшей реальности, ибо с каждым словом отбрасывают „яд“ [лжи] и наполняют их „нектаром“ [истины]» (ЛТС 476).

Итак, двадцатая глава демонстрирует, каким образом возможно проинтерпретировать буддийское положение о мгновенном существовании дхарм в соответствии с джайнской точкой зрения *rjusūtra*. Данный тезис согласуется с джайнской доктриной и может быть представлен как учение всеведущего джины, заслуживающего эпитеты (буддийские, заметим в скобках) «Сугата» и «Татхагата»:

ato gatastaṃ sugatastathāgato jinendrasākṣādagato'pi bhāsase || 495 ||

«Поэтому, повелитель джин, [хотя] в действительности ты не уходишь никуда, [ты] все же сияешь как Гата, Сугата и Татхагата»²¹ (ЛТС 495).

В двадцати стихах данной главы Амритаचандра приводит множество технических терминов буддийской шуньявады (букв. «учение о пустоте»): *niraṃśa tattvāṃśa* (478), *viḥajyamāna*, *viśiṣṇa sañcaya*, *bodhadhātavaḥ* (479), *kṣaṇakṣaya*, *niranvaya*, *nairātmya* (481), *nirvāṇa*, *antyacitkṣaṇa* (484), *praḍīpanirvṛti*, *ekaśūnyatā* (485), *vijñānaghana*, *bahirarthanīhna* (490), *apoha* (491), *sugata*, *tathāgata* (495), *samastāśūnyatā* (496) и т.д.

Следует отметить, что, хотя подобное присваивание сугубо буддийской философской терминологии технически кажется возможным, содержательно эти понятия вряд ли подходят для изложения джайн-

²¹ Адекватный перевод этих терминов на русский язык представляется весьма проблематичным, поэтому мы приводим только их толкование. В основе *gata* лежит санскр. корень *gam*, «идти, уходить»; *gata* — форма причастия совершенного вида прош. вр., букв. «шедший, ушедший»; *tathāgata*: *tathā+gata* «так, таким образом ушедший, или же *tathā+āgata* — тот же корень с приставкой *ā*, означает «пришедший»; *sugata* — «благо ушедший». Возможна трактовка причастия как «суть, сущность», тогда *sugata* — «благосущий», а *tathāgata* — «истинно сущий». Однако проблема состоит в том, что Будда, согласно махаянской традиции, никуда не уходил и никуда не приходил. Поэтому эти термины предпочтительно оставлять без буквального перевода.

ской доктрины. Поэтому стихи Амритачандры, включающие перечисленные выше термины, следует рассматривать скорее как поэтическую вольность или игру. Если толкование (ст. 478–483) дигамбарского автора *kṣaṇakṣaya* (букв. «мгновенное исчезновение») применительно к модусам вполне соответствует джайнской метафизике, то «защита» учения «о несуществовании внешних объектов» (*bahirarthanihna*) не может восприниматься серьезно: джайнская доктрина отстаивает реальное существование мира объектов, поэтому дигамбарскому философу приходится истолковывать (ст. 490) это учение в метафорическом смысле (что противоречит исходной позиции буддизма, во всяком случае в его махаянском варианте). Что же касается трактовки термина *apoha*, то Амритачандра понимает его как «исключение», что подходит для джайнского учения о «взаимном исключении» (*parasparāpoha*), включающем как утверждение о существовании своих собственных сущности, места, времени и природы, так и сущности и т.д. других, что, по сути, является одновременно утверждением и отрицанием одного и того же объекта. В данном случае дигамбарский философ повторяет ход рассуждений самого Будды, который, будучи спрошен неким брахманом: «является ли Готама „учащим бездействию... или тапасином“?» — ответил в том духе, что он, Готама, является отчасти всем этим, но не в том смысле, что имел в виду вопрошающий. Возможно, этот пассаж является попыткой Амритачандры воспринять буддийское учение в духе джайнской анэкантавады, хотя и в завуалированной форме противостояния двух школ.

Если две предыдущие главы содержат скрытую критику буддизма, то двадцать первая глава полемизирует со школами ньяя и вайшешика по вопросу трактовки понятий «общее–особенное» (*sāmānya-viśeṣa*) в их отношении к другим категориям (*padārtha*) посредством присущности (*samavāya*). Согласно джайнской философии, общее и особенное конституируют реальность самое по себе и в силу этого не могут быть отделены друг от друга. Под «универсальным» в джайнизме понимается субстанция (*dravya*), выступающая в виде субстрата, или континуума, среди дискретного и частного, т.е. модусов (*pariyāya*). Тот же ход мысли применим и к категории не-бытия (*abhāva*), поскольку в системе Махавиры существование характеризуется бытием и не-бытием, точнее, в терминах джайнской философии: все существующее возникает, пребывает (эти первые две характеристики соответствуют бытию вайшешики) и исчезает (не-бытие соответственно). Однако Амритачандра в ЛТС (ст. 524) ставит в соответствие бытию собственные субстанцию, место, время и способы существования, тогда как под не-бытием он понимает те же самые параметры, но других объектов (например, души и внешних предметов).

Остальные части трактата (главы 22–24) вновь возвращаются к излюбленным темам дигамбарского философа — всеведению джины и его непогрешимости в познании объектов. Автор повторяет исходные идеи джайнского понимания совершенного знания, говоря, что у джины все чувства уничтожены, поскольку он отвратил свое лицо от привязанности к предметам внешнего мира. Нескончаемый поток безграничного блаженства втекает в джину, заставляя его сосредоточенное озарение (*magnām dṛṣaṁ*) проникать в его душу еще глубже (ст. 526). Можно предположить, что в подобном состоянии объекты как таковые в действительности не воспринимаются, так как познания уже нет, но есть знание. Наставление джины не содержит отрицания реальности мирового универсума; всеведущий не нуждается в отрицании объектов, поскольку у него нет страха, что душа войдет в непосредственный контакт с объектами и тем самым снова будет подчинена причинно-следственным взаимосвязям сансарного существования. Так как у джины нет заблуждения, поэтому у него отсутствует состояние создателя (т.е. сама идея о деятеле) (*kartṛbhāvo na bhūyaḥ*). И даже если знание подразумевает некое «деяние», то что есть это деяние, если не знание? (ст. 539). Познание не может увести джину от единого сознания души. Собственно, Амритачандра справедливо отмечает, что душа в состоянии освобождения уже не может рассматриваться ни в качестве деятеля, ни в качестве «вкусителя» плодов своей деятельности, поскольку всеведение есть бытие как таковое (*tat tadeva*), абсолютная самореализация (*anubhavaḥ svayam*).

Заключительная, двадцать пятая глава ЛТС посвящена теме объединения деяния и знания (*karmajñānasamuccaya*). Амритачандра снова говорит о важности знания. Существует столь тонкая вещь (т.е. узы привязанности), которая скрывает от неподготовленного человека истинную природу джины. Невежественный человек вовлечен в грубую активность различных видов и посему лишен способности воспринять истину. Тот, кто разорвал путы привязанности и посвятил себя самоограничению (*saṁyama*), обрел внутренний свет (*antarmanah*) и видение своего естественного состояния. Однако для всецелого контроля над желаниями и стремлениями необходимы огромные усилия, так как йогин, воздерживаясь от обычной деятельности, тем не менее подвержен внутренней привязанности. Активность архата спонтанна, бесцельна в том смысле, что она не направлена на достижение какого-то результата и поэтому не ведет к связанности. Те, кто случайно восприняли свет собственного атмана, полагают, что могут обходиться без действий, соответствующих чистому поведению, и теряют бдительность, рано или поздно удалятся от аскетизма (*śrāmaṇyād*) и снова совершат насилие (*te yānti himsām punaḥ*). Те же, кто утвердился в «про-

ницательном осознании» своего Я, обладают умиротворенностью, навечно пребудут в атмане, исполненном видения и знания. Адепт, понимающий важность деяния и знания, получая знание из писаний, постигает его смысл и тем самым видит природу атмана. Посредством же ограничений он практикует чистое поведение. Уничтожая темноту невежества, он разрушает пути кармической зависимости. Душа, прикасаясь к своей собственной сущности, обретает всеведение, сияние которого освещает весь мир.

4.2. Проблема понимания ахимсы в контексте трактата Амритаचандры Сури «Пурушартха-сиддхьюпая»

Трактат Амритаचандры Сури под названием «Пурушартха-сиддхьюпая» (букв. «Средство достижения цели души», далее ПСю), несмотря на то что посвящен в целом изложению обязанностей домохозяина в контексте джайнской доктрины, наиболее известен своим обоснованием теории и практики ахимсы, не-насилия. В истории джайнизма вообще и дигамбарской его ветви в частности сочинение Амритаचандры является первым текстом подобного рода и при этом самым авторитетным. Само понятие *ahimsā* во всей индийской цивилизации стало одним из ключевых именно благодаря деятельности проповедников джайнизма. И хотя буддизму (а затем и различным школам, сектам того всеохватывающего, но крайне трудно определимого явления, которое получило аморфное название индуизма) идеи не-насилия тоже не были чужды, только в джайнизме они получили центральное место и приобрели свой метафизически продуманный, законченный вид.

Джайны не только придали ахимсе статус этической категории, что вполне понятно и объяснимо, но и распространили ее область охвата на сферу онтологии и эпистемологии. В онтологических построениях на ахимсе базируется признание одушевленности всего существующего и изначального природного равенства всех душ. Как следствие этого положения, утверждается жесткий, категорический запрет на причинение вреда любым видам и формам живого. В теории познания ахимса получила свое выражение в анэкантаваде, «доктрине неодносторонности», основной тезис которой заключается в признании многогранности и многоаспектности мира и в силу этого невозможности описания его с одной точки зрения или в рамках одной теории, ибо при подобном «насильственном», ограничивающем реальность одним углом зрения или одной стороной, подходе наносится «вред» целостному восприятию мира.

На исключительную важность места ахимсы в доктрине Махавиры указывает тот факт, что в шестой анге шветамбарского канона *Praśna-vyākaraṇa-sūtra* перечисляются 60 синонимов слова «ахимса»²².

Начав с первичного понимания ахимсы как простого не-причинения вреда всему живому в буквальном смысле этого слова (подразумеваемом жесткое вегетарианство), джайнские авторы, среди которых не последнее место занимает и Амритачандра Сури, пришли к весьма широкому (если не сказать — всеохватывающему) толкованию не-насилия, распространенному не только на сферу деяний, но и чувств, мыслей и намерений. Начиная с прославленного дигамбарского философа и экзегета джайнская монашеско-аскетическая традиция видит корни ахимсы в области эмоционально окрашенного отношения к реальности.

Для Амритачандры и его последователей насилие (*hiṃsā*) не заключается в соприкосновении и контактах с предметами внешнего мира:

*sūkṣmāpi na khalu hiṃsā paravastunibandhanā bhavati puṃsaḥ |
hiṃsāyatananivṛttiḥ pariṇāmaṣuddhaye tadapi kāryā || 49 ||*

«Однако простым контактом с внешними объектами человек не создает насилия. Но при очищении помыслов необходимо избавляться от источников насилия» (ПСю 49).

Понятно, что простая и первая трактовка не-насилия подразумевает не-причинение вреда живым существам в какой бы то ни было форме, т.е. речь идет о запрете на физическое насилие, убийство и т.п. в прямом смысле этого слова. Этот уровень понимания понятен и очевиден. Следующий шаг — это уровень речи, «словесного» насилия, под которым понимаются призывы к насилию, рассказы о насилии и слова, так или иначе связанные с этим. На этом уровне интерпретации джайны утверждают, что подобная брутальная речь, так же как и поступки, ведет к притоку кармической материи в душу. Более высокая, но одновременно и более сложная для понимания и интерпретации ступень — это насилие в сфере помыслов и намерений. Сам Амритачандра однозначно делает акцент на том, что насилие — это в первую очередь страсти, и насилие имеет место даже при отсутствии самого факта причинения вреда другому живому существу:

*vyutthānāvasthāyām rāgādīnām vaśapravṛttāyām |
mriyantām jivo mā vā dhāvatyagre dhruvaṃ hiṃsā || 46 ||*

²² Jainism, Vegetarianism and Its Relevance to the Present World. — *Khadabadi B.K.* Studies in Jainology, Prakrit Literature and Languages. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 1997. С. 84.

«При невнимательном действии под влиянием вожделения и других [страстей] насилие постоянно увеличивается [независимо от того], умирает ли живое существо или нет» (ПСю 46).

Иными словами, душа, омраченная страстями, постоянно сама подвергается насилию и служит источником и причиной насилия по отношению к другим живым существам. Один и тот же вид насильственных действий может привести к различным результатам. Амритачандра подчеркивает, что один человек пожинает немедленно плоды причиненного кому-то вреда, тогда как другой сталкивается с последствиями своих насильственных деяний лишь спустя какое-то время (52–54). Более того, джайнская доктрина в лице Амритачандры зачастую делает, казалось бы, противоречащие самой себе утверждения:

***avidhāyā ‘pi hi hiṁsā hiṁsāphalabhājanaṁ bhavatyekaḥ |
kṛtvā ‘pyaparo hiṁsāṁ hiṁsāphalabhājanaṁ na syāt || 51||***

«Один, не совершив насилие, вкушает „плод“ насилия. Другой же, совершив насилие, может не вкусить „плод“ насилия» (ПСю 51).

Как такое возможно в рамках учения, теоретический и практический фундамент которого составляет максима «не убий»? Решение данной дилеммы лежит в понимании взаимосвязи духовной и материальной (кармической) субстанций. Сам автор трактата дает на это крайне лаконичный ответ:

***prāgeva phalati hiṁsā ‘kriyamāṇā phalati phalati ca kṛtā ‘pi |
ārabhya kartumakṛtā ‘pi phalati hiṁsānibhāvena || 54 ||***

«Насилие „плодоносит“ до, во время, после совершения и до попытки совершить насилие, даже если оно не совершено, из-за намерения» (ПСю 54).

Однако этот ответ не является исчерпывающим. В жизненной ситуации причинения вреда какому-нибудь живому существу (хотя бы даже жучку или паучку) как понять, что тяжелее в «кармическом смысле»: если этот несчастный (точнее, кармически неудачный) жучок будет раздавлен зазевавшимся (если такое в принципе возможно в джайнской аскетической практике) монахом/монахиней, беспечным мирянином-джайном, обычным домохозяином не джайном или каким-нибудь зловредным мальчишкой (безотносительно к конфессиональной принадлежности), который решил из любопытства или озорства посмотреть, что будет, если этого пресловутого жучка раздавить? В дополнение к этим персонажам для полноты картины можно добавить ученого-биолога, занимающегося изучением пауков и жуков и вследствие этого вынужденного время от времени препарировать своих подопеч-

ных. Чьи действия с точки зрения джайнской доктрины окажутся наиболее тяжкими и повлекут за собой наибольшие кармические последствия?

На первый взгляд монах должен понести наиболее тяжкое наказание, поскольку он принял на себя джайнские обеты (и самый главный среди них — ахимсы) в полной мере и знает все предписания относительно поведения. Остальные участники драмы таким знанием не располагают. Как ни странно, несмотря на то что монах представляет собой наиболее сознательного, вполне отдающего себе отчет в тяжести своих прегрешений и проступков против истины (мироустройства в его джайнском понимании) индивида в данном мысленном эксперименте, его случайное, ненамеренное причинение вреда жучку не вызовет тяжких последствий для деятеля. Это объясняется тем, что, во-первых, монах (если, конечно, он в действительности практикует то, что предписано доктриной и монашеской аскезой, и достиг определенных успехов на этом пути) освободился от сильных страстей, душа его более свободна от кармической зависимости в ее грубых формах и поэтому приток кармы в душу монаха происходит (насилие-то совершено!), но карма в душе не «оседает», поток кармической материи протекает бесследно, не оставляя после себя кармических плодов, или же они будут наилегчайшими. Во-вторых, монах не имел намерения убить живое существо и не прилагал усилий к этому ни телом, ни речью, ни умом.

Второй по степени тяжести кармических плодов в этой ситуации окажется душа беспечного джайна-мирянина. Он, безусловно, понесет воздаяние за совершенное насилие, но и его карма будет не самой тяжелой, хотя и не столь незначительной, как у монаха. Мирянин совершил насилие без злого умысла, ненамеренно, но в отличие от первого героя истории его душа более подвержена грубым страстям (гневу, алчности, гордыне и лживости), поэтому поток кармы принесет в душу мирянина свою грязь и пыль, которые в результате затемнят духовные способности джайна. Однако по причине того, что этот мирянин исповедует истинную Дхарму (т.е. джайнизм), по мере сил и возможностей следует учению и его предписаниям (не вкушает мясо, рыбу, мед и т.п., соблюдает очистительные посты, совершает паломничество к святыням, слушает наставления в Дхарме и т.д.), кармический плод содеянного будет не столь тяжел, как у следующего персонажа — мирянина не-джайна, чья душа вообще пребывает во мраке неведения, полна страстей и прочно связана кармой. Тот же, кто сознательно причиняет вред, в наибольшей степени вкушает плод кармы. Однако и в этом случае джайны проводят границу между полностью сознательным и намеренным насилием со злым умыслом причинить

вред (*saṃkalajā-himsā*) и действиями, которые являются по сути своей насильственными, но вынужденными (*ārambhajā-himsā*). В связи с таким различием известный специалист по джайнизму П. Джайни пишет: «Джайнские учителя провели различие между причиняющей вред активностью, которая совершенно запрещена, и той, которая приемлема в некоторых рамках»²³. В качестве примера такого приемлемого насилия П. Джайни приводит хирургию: «Хирурги могут вызвать боль или даже смерть во время сложной операции, но они виновны только в гораздо менее серьезной *ārambhajā-himsā*»²⁴. Такое дифференцированное отношение к видам насилия среди джайнских адептов вполне понятно: врач (или ученый) стремится посредством меньшего зла (болезненных и тем самым насильственных действий — операций, лекарств, процедур и т.п. или же препарирования животных с научными целями²⁵) устранить большее зло — смерть человека. Сам по себе врач и ученый не желают убивать или причинять вред как таковой, но насилие — необходимый элемент их деятельности. Из этого становится понятным, что в нашем драматическом примере с жучком наиболее кармически тяжелым оказывается случай мальчишки, намеренно и просто так убивающего жука. Вот это зло как таковое, насилие (*himsā*) без всяких оговорок, и его последствия для деятеля будут наиболее значительными.

Разграничивая сферы приемлемого и неприемлемого насилия, тем не менее последователи тиртханкаров вынуждены признать, что остается область деяний, которую нельзя соотнести ни с одним, ни с другим видом. Это ситуация «просто войны» или насилия, применяемого в случае защиты чьей-либо собственности, чести, семьи, общины или нации. Казалось бы, «не-насильственная» логика джайнизма должна была бы привести его адептов к доктрине, подобной толстовскому «непротивлению злу силою». Но этого не произошло, и джайны не стали «непротивленцами» в стиле Льва Николаевича. Джайны, будучи ин-

²³ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. Berkeley, 1979. С. 170–171.

²⁴ Там же, с. 171.

²⁵ С деятельностью ученых, занимающихся препарированием и убийством животных в научных экспериментах с целью получения определенных данных, дело обстоит не столь однозначно, как в случае с врачами, поскольку для ученых благо живых существ может и не являться целью вообще, а он сам лишь «устраняет познавательную неопределенность», проверяя свою гипотезу. Еще более любопытной становится ситуация в случае с полицейскими-джайнами, которые также существуют в современной Индии. Работа в полиции в Индии по необходимости связана с насилием (и немалым), благо человека в различных ситуациях крайне сомнительно и неочевидно (особенно в долгосрочной перспективе), и как разрешается нравственная дилемма самоидентичности: «Кто я в первую очередь — полицейский или джайн?», каждый решает для себя сам. Пока в джайнской религиозной литературе этот вопрос не поднимался, хотя проблема чрезвычайно актуальна.

дийцами, а следовательно, сторонниками общинных ценностей в противовес сугубому индивидуализму, принимают к рассмотрению то обстоятельство, что каждый человек, встроенный в социум, имеет обязанности не только по отношению к самому себе, но и по отношению ко всему обществу в целом. Обязанность монаха в данном случае вполне ясна: он вне социума и поэтому должен выполнять свои обеты в полноте, практикуя не-насилие без всяких оговорок. Для джайна-мирянина соответствующее дхарме и Дхарме²⁶ поведение не столь однозначно. В жизни домохозяина всегда случаются ситуации, когда насилие может считаться последним средством защиты его собственных интересов и интересов общества. Но, по верному замечанию П. Джайни, к несчастью для джайна-мирянина, невозможно найти удовлетворительное решение данной проблемы в джайнских правовых текстах, которые вообще избегают этой дилеммы²⁷. Джайны ни в коем случае не оправдывают насилия, которое могло бы быть совершено членом большого сообщества. Хотя джайны, представители религиозного меньшинства, как в прежние времена, так и сейчас, крайне редко сталкивались с необходимостью отвечать на вопросы о социальном насилии таким образом, чтобы их ответ в корне расходился с мирскими стандартами (*lokācāra*), принятыми в неджайнском окружении. В эпоху средних веков джайны-правоведы соглашались с нормами и обычаями индуизма. Так, например, дигамбарский автор X в. Сомадева, исходя из своих религиозных воззрений, оговаривает только то обстоятельство, что «правитель должен повергать на землю тех врагов своего царства, которые появились на поле боя с оружием в руках, но никогда тех людей, которые уже повержены, слабы или которые являются друзьями»²⁸. Для религиозной традиции, которая так печется о том, чтобы ее последователи соблюдали принцип не-насилия, подобное утверждение выглядит серьезной ревизией или же оплошностью пишущего. Тем не менее в джайнской литературе, как канонической (некоторые части которой могут быть отнесены к V в. до н.э.), так и в более поздней нарративной, встречаются пассажи, демонстрирующие понимание авторов и осознание ими внутренней противоречивости идеи «просто войны».

Первая попытка решения данной проблемы связана с представлением о «противодействии насилию насилием» (*virodhi-himsā*). В отличие от Л.Н. Толстого и в русле рассуждений его идейного оппонента

²⁶ Иными словами, поведение в контексте его кастового, социального, семейного статуса и с учетом его религиозно-нравственных обязанностей.

²⁷ Jaini P. *Ahiṃsā: a Jain Way of Spiritual Discipline*. — Jaini P.S. *Collected Papers on Jain Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. С. 11.

²⁸ *Somadeva. Yaśastilaka-campū*, ii, 97. Bombay: Nirayasagara Press, 1903.

в этом вопросе И.А. Ильина, джайны допускают (правда, только для мирян, но ни в коем случае не для монахов) насилие в случаях защиты своих прав (семья, честь, собственность) и в ситуации, когда правитель призывает их на защиту отечества. Но джайны никогда не воспевают проявленные при этом храбрость и мужество и не восхваляют перспективу последующего попадания в рай для побежденного или победителя.

Один из самых знаменитых в истории джайнской агиографической литературы сюжетов в контексте «военных действий» рассказывает о Бахубали, сыне первого тиртханкара Ришабхи, или Адинатхи. Сам Ришабха был царем, чье справедливое и мудрое правление принесло благополучие и процветание его подданным. Он правил долго и успешно, но его душа не была удовлетворена мирскими благами, поскольку стремление царя достичь материального преуспевания пробудило в нем жажду духовных совершенств и осознание тщетности всего земного. Он решил отказаться от мира и оставить царство своим сыновьям. На 8-й день темной половины месяца чайтра Ришабха сел под дерево ашока, снял все свои одежды и украшения, вырвал волосы на голове и принял обеты аскета. Правителем большей части царства стал старший сын Ришабхи, Бхарата, провозгласивший свою власть над всем царством. Однако младший брат Бхараты, Бахубали, предъявил претензии на часть царства и отказался подчиниться власти старшего брата. Пренебрегая законом ахимсы, Бахубали вынудил Бхарату с оружием в руках защищать свое право на царство. Бхарата понял, что это его обязанность как царя насильно подчинить непочтительного брата. Советники и министры царя, опасаясь массового кровавого побоища, предложили провести поединок между братьями как средство разрешения конфликта.

Во время поединка, после того как выпущенный Бхаратой боевой диск-чакра не причинил Бахубали вреда, тот прямо на поле битвы осознал всю несправедность своих притязаний на часть царства и тщетность мирских привязанностей. На глазах у изумленных зрителей сложив с себя все царские регалии перед побежденным братом, Бахубали объявил, что отказывается от царства, мира и желает стать джайнским аскетом. Отправившись в лес и практикуя суровую аскезу, Бахубали медитировал стоя так долго, что лианы обвили его тело. После годичной безрезультатной медитации он понял, что препятствием к духовному пробуждению является его гордость своими аскетическими подвигами и зависть к обретшим просветление раньше него. Однако с помощью своих сестер Брахми и Сундари Бахубали удалось достичь цели. Таким образом, он стал первым, кто обрел освобождение в этот мировой период. Для всей джайнской традиции (в первую очередь,

конечно, дигамбарской) легенда о Бахубали и его брате чрезвычайно важна, поскольку она подчеркивает подвиг младшего сына Ришабхи, отказавшегося от всего мирского, и является наглядной иллюстрацией к теории «неодносторонности»: то, что представляется ценным мирянину (власть и богатство), в действительности духовно бесплодно и тщетно.

Из этой истории джайнские авторы извлекают несколько моральных уроков для мирян, вынужденных в силу обстоятельств совершать насилие в битве. Первый заключается в том, что доблесть предпочтительнее трусости и малодушия: Бахубали был прав, отстаивая свое законное право на часть отцовского наследства, хотя и Бхарата также прав, защищая целостность царства. Правыми оказываются и министры, предложившие свести насилие к минимуму: поединок двух претендентов вместо сражения целых армий. Но, по мысли авторов и последующих интерпретаторов, победив в сражении, далее Бахубали все равно не смог бы урегулировать ситуацию, поскольку его воцарение привело бы к новому витку насилия, спровоцированному со стороны партии побежденного. Эта история подтверждает джайнскую максиму, согласно которой любое владение, любое имущество является злом, поскольку никто, будь то индивид или общество, не может практиковать ахимсу, стремясь к владению чем-либо. Истинное не-насилие возможно только в ситуации полного отказа от обладания, что и продемонстрировано в восхваляемом отказе Бахубали от царства после победы. Домохозяин же должен стремиться к минимизации насилия посредством сознательного ограничения имущества (*parigraha-parimāṇa*). Любой джайн (независимо от своего материального благосостояния, миллионер или бедняк) принятием обета ставит предел своим владениям: золоту, серебру, домам, пище, одежде, мебели и т.д. Впоследствии он должен стремиться к уменьшению и этого количества, тем самым практикуя ослабленный вариант монашеского обета не-привязанности (*aparigraha*). Утверждая, что сторонник ахимсы должен свести свои потребности к необходимым границам, джайны показывают путь построения общества с минимальным уровнем насилия и предлагают реальную альтернативу многократно раскритикованному, зашедшему в тупик «обществу потребления». Именно джайнскими идеями в свое время вдохновлялся Махатма Ганди, попытавшийся реализовать на практике идеалы не-насилия и не-привязанности.

Второй урок из истории с Бахубали объясняется в каноническом тексте Бхс, которая считается наставлением последнего тиртханкара. Текст повествует о том, как Махавиру Вардхаману спрашивают о войне между его современником, правителем Магадхи Куникой, и конфедерацией 18 независимых царей, в результате которой было убито 840 тыс. человек. Ученик Махавиры особо интересуется тем, возродятся ли на небе души погибших в битве. В ответ на это Махавира со-

общает, что только один человек из всей армии попал на небо, души остальных отправились в ад или воплотились в животных. Продолжая повествование, Махавира говорит, что мужчина, попавший на небеса, ранее был джайном по имени Варуна, принявшим малые обеты (*aṇuvrata*) мирянина перед тем, как правитель призвал его в армию. Прежде чем отправиться на войну, Варуна дал обет никогда первым не нападать и ждать, пока его противник не вынудит его защищаться. Вооруженный луком и стрелами, на колеснице он ринулся в гущу сражения. Он объявил, что не выпустит стрелы до тех пор, пока противник не пошлет свою стрелу в него. Только после того, как вражеская стрела полетела в его сторону, Варуна выпустил свою. Враг был убит, но и Варуна получил смертельное ранение. Осознав приближение смерти, Варуна вывел свою колесницу с поля боя, сел на землю и, сложив ладони в жесте почтения своему учителю, произнес:

ṇamo 'tthu ṇaṃ samaṇassa bhagavao mahāvīrassa ...mama dhammāyariyassa vaṃdāmi ṇaṃ bhagavaṃ tatthagayaṃ ihagae, pāsaya me se bhagavaṃ tatthagae jāva vaṃdai ṇamaṃsai. evaṃ vayāsi pubbim pi ṇaṃ mae samaṇassa bhagavao mahāvīrassa antie thūlae pāṇāivāe paccakkhāe jāvajjivāe evaṃ jāva thūlae pariggahe paccakkhāe jāvajjivāe, iyāṇi pi ṇaṃ tasseva arihaṃtassa bhagavao mahāvīrassa aṃtiyaṃ savvaṃ vosirāmi tti kaṭṭu samāhipaḍikkante āṇupuvvie kālagae (Bhagavai VII,9 #302 ff.)²⁹.

«Поклонение благословенному самане Махавире, где бы он ни был, наложившему на меня [малые] обеты Дхармы. Пришло время для меня встретиться со смертью. Перед лицом благословенного саманы Махавиры я принимаю полное отречение от каких бы то ни было форм привязанности, грубых и тонких. Да пребуду я стойким в утверждении совершенного умерщвления тела».

Произнеся это, Варуна вырвал стрелу и мирно почил. Его душа отправилась на небо.

Второй человек, друг Варуны, был тяжело ранен в битве. Но, несмотря на рану, он последовал за другом, чтобы помочь ему и засвидетельствовать мирную кончину. Друг Варуны умер вслед за ним, и его душа воплотилась в облике человека.

В своих морально-дидактических выводах джайны всегда подчеркивают, что только благая, мирная смерть ведет к последующему благому перерождению. Само участие в битве, даже справедливой и законной, и победа в ней не принесут желаемой награды в виде рождения на небесах и не способствуют духовному прогрессу. Отстаивая

²⁹ Цит. по: *Jaini P. Ahimsā: a Jain Way of Spiritual Discipline*. С. 15.

идею полного самоконтроля в момент смерти, джайны приходят к оправданию такого явления, как духовная смерть *sallekhanā*, иногда интерпретируемого западными исследователями в качестве своего рода религиозного самоубийства. Напомним, что саллекхана — это особый вид ритуализированного умирания посредством постепенного отказа от пищи и питья. Сам термин буквально означает «соскабливание/выскребание [кармы из души]». Средством такой смерти адепт, монах или мирянин «выскабливает» из своей души остатки кармической грязи и, очищая ее, приготавливает к последующей участи. Принять смерть посредством саллекханы человек может только при определенных условиях. Во-первых, необходимо публично объявить о своем решении джайнской общине, получить разрешение от более высокого духовного лица (учителя, наставника общины или монаха) и принять соответствующий обет. Приватно решиться на «святую смерть» и по-тихому отойти в мир иной нельзя. Точнее, саллекханой это считаться не будет. После объявления такого решения для адепта возводится своеобразный павильон вроде небольшой палатки или домика, где отныне он будет обитать сначала сидя, а затем, по мере убывания физических сил, лежа. Павильон украшается цветами, разноцветной материей, фольгой и т.д., что демонстрирует праздничный характер этого события. Все время, пока выполняющий саллекхану джайн жив, за ним будут ухаживать родственники, ученики или специально выбранные для этого люди. Во-вторых, принять обет «святой смерти» может только подготовленный адепт после соответствующих предварительных мероприятий (как правило, 12-летней подготовки посредством различных форм и видов поста, углубленного изучения джайнской доктрины и т.д.). Правда, в истории и теории джайнизма иногда допускалась ускоренная смерть (по факту — самоубийство), если джайну грозил отказ от принципов учения тиртханкаров в результате насильственного обращения или внутреннего сомнения. Такая жесткая позиция («умри, но не изменяй обетам») обосновывается тем, что джайны чрезвычайно серьезно относятся к самому факту принятия каких бы то ни было обетов. Можно в частном порядке соблюдать все принципы полумонашеской или монашеской жизни, формально не будучи монахом или послушником, можно следовать дисциплинарному уставу джайна-мирянина, являясь представителем западной цивилизации и исповедуя любую религию. Джайны уважительно относятся к чужим религиозным воззрениям, и если кто-то ведет образ жизни, близкий к джайнскому (вегетарианство, отказ от алкоголя, ограничения в пище и т.п.), они всячески это приветствуют. Но если кто-то приносит обеты (в джайнизме принятие любых обетов происходит публично, в официальной обстановке), то назад пути нет. И кармические последствия по-

добного отказа будут катастрофическими. Поэтому в ситуации «или-или» джайны должны выбрать смерть.

Основное же доктринальное оправдание для саллекханы заключается в том, что человек, ведущий сознательно святую жизнь, заслуживает право умереть в мире, с полным контролем своих телесных способностей и без каких бы то ни было привязанностей к сансаре, включая собственное тело. Поскольку душа адепта готова к тому, чтобы покинуть мир, традиция разрешает ей в этом помочь, и такая помощь, как замечает Амритачандра, не может считаться самоубийством:

***marañe 'vaṣyamābhāvini kaṣāyasallekhanātānūkaraṇamātre |
rāgādīmantareṇa vyūpriyamāṇsya nātmaghātp 'sti || 177 ||***

«В смерти при отсутствии возжеления и других [страстей] у поступающего [подобным образом] из-за следования саллекхане не может быть самоубийства» (ПСю 177).

При столь усиленном внимании к практике не-насилия и скрупулезном соблюдении множества запретов и ограничений на причинение вреда любым формам и видам живых существ оказывается, что совершенное и последовательное соблюдение ахимсы даже на телесном уровне оказывается невозможным. Несмотря на весь религиозно-нравственный пафос в рассуждениях о необходимости уважения к жизни в любых ее проявлениях и формах, нельзя провести четкую и однозначную границу между насилием и ахимсой: приходится выстраивать иерархию более и менее насильственных действий. Сама обыденная жизнь является насилием. Даже если оставить в стороне тему приемлемого насилия (в случае врачебной практики, например) и насилия в собственном смысле этого слова, оказывается, что в обычной жизни даже монахам-ригористам пришлось бы умереть сразу после принятия полных обетов, ибо если вкушение мяса и употребление меда — очевидное насилие и зло, то и употребление овощей, питье воды, вдыхание воздуха также оказываются насильственными деяниями в чистом виде, поскольку с точки зрения джайнской доктрины и овощи, и вода, и воздух населены бесчисленными душами³⁰. Если мы проявляем ува-

³⁰ Согласно Махавире, четыре «великих элемента»: вода, земля, огонь и воздух в своем естественном, природном состоянии (т.е. вода в прудах, колодцах, а не из-под крана; природный огонь, а не огонь из зажигалки и т.п.) обладают душами (хотя и самого низшего уровня). Поэтому монахам запрещено самим готовить пищу, дабы не причинять вред огню (а также чтобы не убивать «растительные» души — этот «грех» берут на себя джайны-миряне, готовя пищу, которую будут есть монахи), воду они должны пить только кипяченую или процеженную (кипятят, понятно, миряне), монахи некоторых джайнских школ (стханакавашины, терапантхи) носят тканевую повязку на ротоносовой полости, дабы не повредить души, обитающие в воздухе. Тем не менее не все монахи носят такую повязку и не всегда (следовательно, вредят-таки душам), и ходят по земле, что тоже сопряжено с насилием, пусть и небольшим.

жение к душе коровы, то почему отказываем в нем душе, например, помидора или укропа? Адепты джайнизма, как монахи, так и миряне, пытаются снять это логическое противоречие ссылкой на то обстоятельство, что душа коровы более «развита» (т.е. имеет пять индрий), чем душа любого овоща, у которого всего одна индрия. Точно такой же дифференцированный подход применяется по отношению к насекомым, микробам и т.п. Однако когда дискурс смещается из сферы качественной, сферы принципов, в сферу количественную (у кого сколько индрий и кто имеет «бóльшие» права на жизнь), снижается и уровень нравственной высоты джайнизма, ибо оказывается, что «все равны, но есть равнее» (по выражению Дж. Оруэлла). Конечно, обыкновенный здравый смысл любому человеку (джайн он или не джайн) подскажет, что в ситуации выбора предпочтение будет отдано человеку, а не микробу и даже не корове³¹. В практической жизни проблема так не ставится, но в области теоретических конструкций джайны нередко сталкиваются с необходимостью разрешать парадоксы, которые содержатся в их собственной доктрине.

В центре внимания автора первого в истории джайнизма трактата по теории и практике не-насилия, Амритаचандры Сури находятся не столько внешние формы проявления ахимсы, сколько внутренние причины, порождающие такое праведное поведение. И именно этот акцент на внутреннем аспекте аскезы делает Амритачандру истинным преемником Кундакунды, основной пафос учения которого состоит именно в смещении акцентов джайнской этики с внешних аскетических приемов и ритуалов на внутреннее «делание».

Характеризуя в целом общеджайнский подход к решению проблемы, как соотносится личная духовная практика и различные формы аскезы, следует признать справедливость утверждения П. Джайни, писавшего, что «общее направление джайнского обсуждения *ahimsā* исходит не из перспективы чьей-либо индивидуальной воли и не столько исходя из точки зрения защиты других существ и процветания человечества в целом. *Ahimsā*, таким образом, является верой в свое собственное право: тождественная своему собственному духовному импульсу и извещающая всех о своей деятельности, она может быть названа средством личной дисциплины»³².

³¹ Правда, в Индии с ее сложной религиозно-политической ситуацией и нескончаемыми религиозными конфликтами между воинственно настроенными индусами и мусульманами акценты зачастую расставляются иначе (жизнь коровы, священного для индуизма животного, оказывается более ценной, чем жизнь мусульманина), но вина в этом — не джайнов.

³² Jaini P. *Ahimsā: a Jain Way of Spiritual Discipline*. С. 5.

Амритачандра Сури Пурушартха-сиддхьяюпя

1. Победа этому высшему «светилу»¹, в котором, как на поверхности зеркала, отражается «гирлянда» всех категорий со всеми их безграничными модусами.

2. Я поклоняюсь [учению о] «неодносторонности» — «семени» высших агам, избавленному от [ложных] представлений слепорожденных о слоне² и противоречивых понятий, выражающих среди всех возникающих точек зрения только одну.

3. Тщательно изучив высшие агамы, [предлагающие] единое видение³ трех миров, я составил для друзей⁴ это «Средство достижения цели души».

4. Знающие обыденную и подлинную [точки зрения] творят в мире «переправу»⁵, разрушающую труднопреодолимое невежество учеников буквальным и метафорическим⁶ объяснением.

5. Здесь подлинная [точка зрения] понимается [как] настоящая, обыденная — [как] ненастоящая. Вся сансара по большей части противится настоящему постижению⁷.

6. Мудрецы-повелители наставляют с ненастоящей [точки зрения] для понимания непросветленных. Но нет всеведения у того, кто [знает] только обыденное наставление.

7. Подобно тому как не видевший львов может принять за льва кошку, точно так же для незнающего подлинной точки зрения обыденная подобна подлинной.

¹ Под «светилом» (*jyotiḥ*) подразумевается атман, духовная субстанция.

² Речь идет об известной притче (возможно, джайнского происхождения) о слепцах и слоне. Слепые, узнав о том, что в деревню привели слона, и услышав, что говорят о слоне, решили составить свое представление о нем. Каждый из этих слепцов дотронулся до одной части слона и по этой части составил представление обо всем слоне. Эта притча о слоне и слепцах на Востоке, а впоследствии и на Западе стала широко известна благодаря стихотворному пересказу Дж. Руми.

³ Единое видение (*ekanetram*) — букв. «одноглазое, имеющее один глаз».

⁴ Для друзей (*viduṣāṃ*) — подразумеваются, видимо, близкие ученики и последователи.

⁵ Переправа (*tīrtham*) — джайнское учение.

⁶ Буквальное и метафорическое — скр. *mukhyopacāra*.

⁷ Постижение (*bodha*) — у Амритачандры этот термин используется в качестве синонима правильного знания (*samyagjñāna*).

8. Именно тот ученик, который, действительно постигнув обыденную и подлинную точки зрения, пребывает в равновесии⁸, обретает полный «плод» наставления.

9. Пуруша⁹ есть сознание. Атман лишен осязания, вкуса, запаха, цвета, имеет атрибуты и модусы, наделен возникновением, исчезновением и постоянством¹⁰.

10. Постоянно изменяясь из-за иллюзорного знания в безначальной непрерывности, он (атман. — Н.Ж.) является создателем и «вкусителем» своих собственных изменений.

11. Когда он, свободный от всех иллюзий, обретает неизменное сознание, то он становится тем, кто обретает все, что должно быть обретено, и достигает правильной цели души.

12. Далее, изменения, созданные душой, выступая лишь действующей причиной, сами по себе из-за кармических состояний сознания преобразуются в материю.

13. У изменяющейся самой по себе своими собственными состояниями сознания сознающей [души] материальная карма является лишь действующей причиной [изменений].

14. Таким образом, эта не связанная с состояниями сознания, вызванными кармой, [душа] представляется невежественным [людям] связанной. Но эта иллюзия — «семя» [нового] рождения.

15. Именно та непоколебимость, которая избегает противоречий, вызываемых страстями, правильно определяет истинную реальность, [является] этим средством достижения цели души.

16. Следование этому пути, целиком отвернувшись от сомнительного поведения и обрета полное соблюдение обетов, является немирской жизнью мудрецов.

17. Тот, кто часто не может придерживаться полного соблюдения обетов, в таком случае [пусть] наставляется в частичном соблюдении.

18. Того немудрого, кто без разъяснения дхармы аскета наставляет людей в дхарме домохозяина, в соответствии с учением Благословенного следует контролировать.

⁸ Пребывает в равновесии (*madhyasthaḥ*) — досл. «находящийся посередине».

⁹ Пуруша (*puruṣa*) — этот термин в рамках джайнской доктрины обозначает духовную субстанцию. Мы сохраняем этот термин без перевода в данном случае, поскольку здесь может иметься в виду несколько значений данного понятия в индийской философской традиции — это и духовная субстанция, и человек как таковой. Кроме того, возможно здесь термин *puruṣa* употреблен с целью скрытой полемики с брахманистской школой санкхья, с философами которой джайнские учителя неоднократно вступали в полемику в своих философских трактатах.

¹⁰ Эти три характеристики в целом относятся к модусам, или способам проявления духовной субстанции, но не к ее природе.

19. Ограниченный плохим истолкованием учения, даже высокоумный¹¹ ученик довольствуется низшим положением и бывает обманут этим ложным представлением¹².

20. Таким образом, ему следует постоянно идти, в соответствии со [своими] силами, Путем Освобождения, состоящим из трех [«жемчужин»]: правильного видения, постижения и поведения.

21. Далее, сначала следует максимально¹³ культивировать праведность¹⁴ в полную силу. Именно благодаря ей приходят знание и поведение.

22. Итак, всегда следует культивировать веру в душу, не-душу и другие «реальности», свободные от противоречивых определений. Такова природа атмана.

23. Никто никогда не должен сомневаться, истинны или не-истинны все «неодносторонние»¹⁵ высказывания всезнающих¹⁶, порожденные реальностью.

24. Даже придерживающийся одностороннего, дурного, чуждого учения не должен стремиться к величию и тому подобному здесь, в этом рождении, а в последующем — к положению чакравартина¹⁷, Кешавы¹⁸ и тому подобному.

25. Не следует испытывать беспокойство¹⁹ по отношению к многообразным состояниям сознания, вызванным голодом, жаждой, холодом, жарой и экскрементами.

26. В этом мире через свет «реальностей» следует постоянно культивировать неложное видение²⁰ ошибочных шаштр, ошибочного учения и ошибочных божеств.

¹¹ Высокоумный (*protsahamāno tidūram*) — досл. «приуготовляющий высоко». Вероятно, имеется в виду тот, кто способен к большему.

¹² Ложное представление (*durmati*) — букв. «плохая мысль».

¹³ Максимально (*akhilayatnena*) — досл. «со всей волей, в полную силу».

¹⁴ Праведность (*samyaktva*) — у Амритацандры, так же как у Кундакунды, синоним правильного видения, или правильной веры (*samyagdarśana*).

¹⁵ Неодносторонние (*anekāntā*) — отсылка к джайнской доктрине «неодносторонности» (*anekāntavāda*), согласно которой о любом предмете, явлении и событии можно высказаться с нескольких позиций и все они будут отчасти истинны.

¹⁶ Несколько странный санскритский эпитет *akhilajñā*, не встречающийся в джайнской литературе, здесь используется как синоним широко распространенных *sarvajñā* или *kevalajñā* — «всезнающий» и «всеведущий» соответственно.

¹⁷ Положение чакравартина — *cakritva*. Чакравартин — вселенский правитель (досл. «вращающий колесо [дхармы]») — образ идеального правителя в индийской культуре.

¹⁸ Кешава (*keśava*) — букв. «имеющий прекрасные волосы» — эпитет Вишну, а также и Кришны как одной из аватар Вишну.

¹⁹ Беспокойство (*vicikitsa*) — речь идет об одном из свойств души, идущей по Пути Освобождения, — безразличии (*nirvicikitsa*) атмана к внешним воздействиям.

²⁰ Неложное видение (*amūḍhadṛṣṭitva*) — еще одна характеристика добродетельной души.

27. Всегда следует увеличивать добродетель созерцанием тонкости атмана и практиковать сокрытие чужих ошибок для [обретения] свойства «сокрытия чужих недостатков».

28. В случае отступления от Пути под влиянием чувственного желания, гнева, гордыни и других [страстей] следует практиковать непоколебимость²¹, соединив ее со знанием из своих и чужих писаний.

29. Необходимо добиваться приверженности²² Учению, приносящей благополучие, счастье, процветание и распространение не-насилия среди всех благочестивых²³.

30. Свой собственный атман следует просвещать светом «трех жемчужин»; Учение Джины — [распространять] наилучшим дарением, аскезой, почитанием²⁴ Джины, знанием.

31. Волей проявив правильное знание, так сопровождаемое праведностью, следует постоянно посвящать [себя] почитанию атмана через [изучение] священных книг, аргументацию и йогу.

32. Хотя видение сопутствует постижению, желательно поклоняться им по раздельности, так как между ними существует различие в признаках.

33. Джины называют праведность причиной, а правильное знание — следствием. Поэтому желательно поклоняться знанию вслед за праведностью.

34. Хотя праведность и знание возникают одновременно, но отношения между ними как между причиной и следствием [подобны] светильнику и свету.

35. Следует прилагать усилия для понимания существующих разнотварных «реальностей». Такова природа атмана, свободная от сомнения, противоречий, неверного понимания.

36. С [правильным] словоупотреблением и [пониманием] значения [слов], соединением того и другого в [соответствующее] время [правильным] способом, с [подобающим] уважением и отношением, без утаивания следует с великим усердием почитать знание.

37. Правильное поведение следует обретать удалением [кармы] ложного видения²⁵, пониманием смысла «реальностей», правильным знанием, постоянной непоколебимостью.

²¹ Непоколебимость (*sthitikaraṇa*) — одна из восьми характеристик благочестивой души.

²² Приверженность (*vātsalya*) — также одна из восьми добродетелей души.

²³ Благочестивые (*sadharmīṣu*) — все люди, следующие дхарме — в данном случае джайнскому учению.

²⁴ Почитание (*pūjā*) — имеется в виду определенная религиозная практика, выражающаяся в поклонении предметам культа (священным книгам джайнизма, изображениям тиртханкаров, свастике и т.д.) как с чисто внешней стороны: приношение благоволий, цветов, воды, риса и т.п., так и через определенные психические состояния, т.е. медитацию.

²⁵ Карма ложного видения (*darśanamohanīya*) — один из подвидов кармы, затемняющей видение.

38. Поведение же, следующее за невежеством, не называется правильным. Поэтому сказано, что [правильное] поведение обретается вслед за [правильным] знанием.

39. Таким образом, правильное поведение возникает в результате отказа от всякой недостойной деятельности, свободной от всех страстей. Такова сияющая, бесстрастная природа атмана.

40. Два вида правильного поведения рождаются через полный или частичный отказ от насилия, произнесения неправды, воровства, нецеломудрия, привязанности.

41. Полностью посвятивший себя избавлению²⁶ становится аскетом. Он — воплощение сути самости²⁷. Тот же, кто посвящает себя частичному избавлению, может быть только послушником²⁸.

42. Всякое такое [потворство есть] (частичное избавление. — Н.Ж.) именно насилие в силу того, что насильственно изменяется атман. Произнесение неправды²⁹ и тому подобное всеведущий [приводит] для учеников в качестве примера [недолжного].

43. Ведь насилие есть то, что из-за деятельности страстей [выступает] причиной повреждения физической или психической природы пран.

44. Однако не-возникновение вожделения и других [страстей] есть не-насилие, а их появление — насилие. Таково краткое содержание агам Джини.

45. Но никогда не бывает насилия при повреждении пран, [если человек] не движим вожделением и другими страстями и наделен [правильным] поведением.

46. При невнимательном действии под влиянием вожделения и других [страстей] насилие постоянно увеличивается³⁰ [независимо от того], умирает ли живое существо³¹ или нет.

47. Атман, наделенный страстями, из-за самого себя причиняет вред в первую очередь самому себе [независимо от того], рождается ли насилие по отношению к другим [живым существам] или нет.

²⁶ Избавление (*nivṛtta*) — термин аскетической практики, синоним освобождения (*mokṣa*).

²⁷ Суть самости — *samayasāra*. Данный термин перекликается с названием одного из трактатов, входящих в *Corpus Cundacundae*. При переводе сочинений Кундакунды мы переводили словосочетание *samayasāra* как «суть учения», но в данном случае нам представляется целесообразным использовать другой вариант перевода, также оговоренный нами ранее в переводах текстов *Corpus Cundacundae*.

²⁸ Послушник — *upāsaka*.

²⁹ Произнесение неправды (*anṛtavacana*) — имеется в виду нарушение второго великого обета — правдивости (*satya*).

³⁰ Увеличивается (*dhāvatyagre*) — досл. «двигает вначале, продвигает вперед».

³¹ Живое существо — *jīva*.

48. Насилием является [как] вовлеченность в насилие, [так и] стремление к воздержанию от насилия. Поэтому невнимательность по отношению к активности³² [тела, ума и речи] постоянно вредит пранам.

49. Однако простым контактом с внешними объектами человек не создает насилия. Но при очищении помыслов³³ необходимо избавляться от источников³⁴ насилия.

50. Тот глупец, который, не постигая подлинной точки зрения, практикует [поведение] с подлинной [точки зрения], но, будучи ленивым в практике, разрушает практику.

51. Один, не совершив насилие, вкушает «плод» насилия³⁵. Другой же, совершив насилие, может не вкусить «плод» насилия.

52. У одного малое насилие со временем дает большой «плод». У другого великое насилие в период созревания приносит малый «плод».

53. Даже у двух, вместе творящих одно и то же насилие, во время «[созревания] плода» одному насилие приносит тяжелый «плод», а другому — легкий.

54. Насилие «плодоносит» до, во время, после совершения и до попытки совершить насилие, даже если оно не совершено, из-за намерения.

55. Бывает, совершает насилие один, а «плоды» вкушают многие. А бывает, многие творят насилие, а один вкушает «плод».

56. Одному насилие во время созревания приносит один «плод» — насилие. А у другого насилие приносит великий «плод» — не-насилие.

57. «Плод» насилия при изменении одному дает не-насилие. А другому насилие приносит «плод» не-насилия, и не иначе.

58. Так в труднопроходимой чаще многообразных представлений только учителя, знающие применение «колеса»³⁶ точек зрения, могут быть защитой для имеющих ложные взгляды о Пути.

59. Остро заточенное «колесо» точек зрения избранного Джины, [чи края] трудно избежать, мгновенно рубит головы неверно обученных.

60. Верно поняв, [что такое] насилие, жертва, насильник и «плоды» насилия, находящимся под покровом [Учения] всеми силами³⁷ следует постоянно избегать насилия.

³² Под «активностью» (*yoga*) понимается троякая активность тела, речи и ума.

³³ При очищении помыслов (*pariṇāmaśuddhaye*) — досл. «при очищении изменений», имеется в виду изменение состояний сознания.

³⁴ Источники (*āyatana*) — редкое слово для джайнских философских текстов. Данный термин, возможно, был заимствован из буддийской канонической литературы, где он применяется для обозначения шести источников познания.

³⁵ «Плод» (*phala*) насилия — результат, последствие насильственных действий.

³⁶ Колесо — *cakra*.

³⁷ Всеми силами (*nijaśaktyā*) — досл. «естественной силой».

61. Те, кто желают отказаться от насилия, в первую очередь должны всячески³⁸ избегать вина, мяса, меда и плодов пяти [видов дерева] удумбара³⁹.

62. Вино одурманивает разум, одурманенное сознание забывает Учение. Душа, забывшая Учение, без колебания совершает насилие.

63. Вино вредит источнику множества душ, рождающихся из сока⁴⁰. Те, кто употребляют вино, обязательно порождают насилие.

64. Гордыня, страх, отвращение, сомнение, враждебность, печаль, чувственное желание, гнев и другие [страсти есть] проявления насилия, и все [они — его] последствия.

65. Поскольку появление мяса не бывает без разрушения пран, постольку употребляющий мясо, безусловно, увеличивает насилие.

66. Даже если мясо быка, вола и других [животных], так сказать, само по себе мертвое, то и в этом случае бывает насилие из-за повреждения самозарождающихся существ⁴¹, обитающих там.

67. В сырых, вареных или готовящихся кусках мяса самозарождающиеся существа одного и того же рода возникают беспрерывно.

68. Тот, кто ест или прикасается к сырым или вареным кускам плоти, убивает великое множество душ, собранных вместе.

69. В этом мире даже капля меда является насилием по отношению к пчелам. Тот глупец, который ест мед, является великим насильником.

70. [Поедание] меда, вытекшего самого по себе или вытащенного из улья с помощью ухищрения, является насилием из-за убиения живых существ⁴², обитающих там (т.е. в улье. — Н.Ж.).

71. Мед, вино, масло и плоть чрезвычайно изменчивы, принявшие обеты не употребляют их в пищу, [так как] там [могут быть] однородные живые существа.

72. Два [дерева] удумбара и плоды [деревьев] пипал, баньяна и пакар — источник рождения подвижных [душ]. Поэтому поедание их — насилие.

73. Далее, если же они (плоды. — Н.Ж.) будут очищены со временем от подвижных [душ] и высушены, то даже [в этом случае] их по-

³⁸ Всячески (*yatnena*) — досл. «усердно».

³⁹ Пять видов дерева удумбара — это гулар, инжир, баньян, пипал, пакар, принадлежащие к семейству фиговых.

⁴⁰ Сока (*rasa*) — в данном случае это слово может быть переведено и как «выжимки».

⁴¹ Самозарождающихся существ (*nigota*) — согласно джайнским представлениям, даже в соке или меде обитает огромное множество мельчайших, не воспринимаемых органами чувств душ.

⁴² Живых существ (*prāṇinām*) — зачастую слово «праны» обозначает в трактате не столько праны как таковые, сколько живые существа вообще, т.е. тех, кто этими пранами обладает.

едание может быть насилием, характеризующимся вождением и другими видами [страстей].

74. Отказавшись от восьми обретений, вызывающих болезненное и труднопереносимое зло, чистые умом⁴³ достойны наставления в Учении Джинны.

75. Те, кто, выслушав сущность учения о не-насилии, не в состоянии отказаться от насилия в отношении неподвижных [душ], пусть освобождаются от насилия в отношении подвижных [душ].

76. Полное избавление обретается через деяние, деятеля и намерение речью, телом и умом, неполное же — многими формами [аскезы].

77. Домохозяева, наделенные связью с объектами, убивают определенное количество [существ] с одной индрией. [Однако им] следует бросить умерщвление остальных неподвижных [душ].

78. Обретя высший «эликсир» не-насилия, являющийся причиной бессмертия, не нужно следовать неподобающему поведению глупцов, увидев [его].

79. «Благословенное Учение — утонченно, и нет ошибки в насилии для Учения» — так в сомневающихся в Учении сердцах никогда не должно быть насилия над воплотившимися [душами].

80. «Здесь Учение распространяется божествами, и им может быть предложено все» — так вынеса ложное суждение, разумным не следует творить насилие над воплощенными [душами].

81. «Нет ошибки в убиении козы и другого [мелкого скота] с целью почитания» — так решив, не следует приносить в жертву⁴⁴ живых существ ради гостя.

82. «Приготовление пищи убиением одного живого существа предпочтительнее убийства многих» — так рассудив, нельзя никогда совершать насилия над высокоразвитыми живыми существами⁴⁵.

83. «Убиением одной души можно защитить множество» — так подумав, не следует совершать насилия над убийцами живых существ.

84. «Эти души, убившие множество живых существ, приобретают тяжелый порок»⁴⁶ — так проявив сострадание, не следует убивать убийц воплощенных [душ].

85. «Убитые многострадалцы быстро испытывают прекращение страдания» — так схватив «меч» решения, не следует убивать страдающего.

⁴³ Чистые умом — *śuddhadhiyaḥ*.

⁴⁴ Не следует приносить в жертву (*kāryaṃ nā... saṃjñāpanam*) — досл. «убивать священное животное».

⁴⁵ Высокоразвитыми живыми существами (*mahāsattvasya*) — досл. «великим живым существом».

⁴⁶ Приобретают тяжелый порок (*upārjayanti guru pāpam*) — согласно джайнским представлениям, порок, так же как и заслуга, накапливается. Порок и добродетель могут быть тяжелыми и легкими.

86. «Обретение счастья трудно. Убитый счастливый все равно счастлив» — так не следует принимать «саблю» рассуждения для убийства счастливых.

87. Для увеличения могущества сосредоточения [с целью] обретения условий благого рождения ученику, стремящемуся к благочестию⁴⁷, не следует рубить голову своего учителя.

88. Не следует верить учению кхарапатииков⁴⁸, [с его утверждением:] «Освобождение — разбивание горшка», вдалбливаемым в каждого обучаемого, из-за [их] жажды [иметь] богатых [учеников].

89. Увидев впереди другого голодного, не следует убивать самого себя для [того, чтобы] предложить свою плоть в качестве пищи⁴⁹.

90. Кто же, обученный точкам зрения и аспектам⁵⁰, почитаемым учителем, постигший секрет учения Джини и достигший не-насилия, отстаивает заблуждение?

91. Когда не-истинное суждение выносится из-за невнимательной активности, то понятно, что оно ложно. Существует четыре его вида.

92. Первый вид ложного [суждения — то], в котором отрицается существующий объект в отношении его места, времени и природы. Например, «Девадатты здесь нет».

93. Второй вид ложного [суждения — то], в котором утверждается несуществующий объект по отношению к месту, времени и природе других [объектов], как это: «Здесь есть горшок».

94. Третий вид ложного [суждения — то], в котором существующий объект представляется [объектом] другой природы, подобно тому как корова называется лошадыю.

95. Тройственная форма речи: позорная, порочная и неприятная, обычно называется четвертым [видом] ложного [суждения].

⁴⁷ Благочестие (*sudharmam*) — в данном случае слово *dharmā* употребляется не в значении джайнского учения, а в общеиндийском смысле — как добродетель, дхарма.

⁴⁸ Кхарапатиики (*khārapaṭīkānām*) — согласно представлениям учителей этой ныне не существующей школы, душа пребывает в теле подобно свету, покрытому горшком. Когда горшок разбивается, свет становится свободным и автоматически распространяется во всех направлениях. Поэтому необходимо разрушить тело, дабы освободить душу. Подобные взгляды могли иметь весьма серьезные последствия, поскольку представители этой школы фактически легализовали в рамках своего учения убийство и насилие.

⁴⁹ Это положение джайнский автор формулирует, видимо, в противовес буддийскому учению о безграничном милосердии Будды, о котором в джатаках неоднократно рассказывается, что он предлагал свою плоть для утоления голода тигрицы и т.п. Подобные действия Учителя рассматривались буддистами как высшее проявление милосердия.

⁵⁰ Точкам зрения и аспектам (*nayabhaṅga*) — речь идет о доктрине «точек зрения» и семичленном предиктировании объектов — двух разделах учения о «неодносторонности».

96. Постыдная, насмешливая, неразвитая, грубая, неподобающая и невнятная или, иначе, не соответствующая правилам — все это называется позорной [речью].

97. Речь об отрезании, разбивании, убийстве, пахоте, торговле, воровстве и тому подобном — порочная [речь], поскольку ведет к разрушению пран.

98. Речь, вызывающая неудовлетворенность, страх, боль, враждебность, печаль, ссоры и жар в душе другого⁵¹, считается неприятной.

99. Невнимательная активность — единственная причина всех названных видов речи. Поэтому в неправильной речи присутствует даже насилие.

100. Описав невнимательную активность [как] причину всех неправильных речей, [следует отметить, что] повторение предписаний⁵² и религиозной практики⁵³ не могут быть не-истинными.

101. Те же, кто не могут освободиться от порочной [речи] из-за получения однократного и многократного наслаждений⁵⁴, пусть постоянно освобождаются от всех остальных [видов] неправды.

102. Взятие не-данного в силу невнимательной активности и тому подобного следует рассматривать как воровство, и это именно насилие из-за причинения вреда.

103. Внешнее имущество человека — это его праны. Тот, кто забирает имущество человека, забирает его праны.

104. Насилие не исключается из воровства, поскольку оно входит [в воровство]. Невнимательная активность [состоит] во взятии вещей, принадлежащих другим.

105. Но нет [между ними] и полного совпадения. Ведь нет насилия у не знающих вождения в принятии кармы из-за отсутствия главной причины — невнимательной активности.

106. Тот, кто не способен прекратить пользоваться водой из пруда⁵⁵ и тому подобного, пусть постоянно отказывается от всего другого, [ему] не-данного.

107. Не-целомудрием считается такое совокупление, которое связано с чувственным вождением. Из него (совокупления. — Н.Ж.) проистекает насилие из-за убийства повсюду живых существ.

⁵¹ Жар в душе другого (*paramapi tāpokaraṃ parasya*) — досл. «вызывающая жар другого [в отношении] высшего».

⁵² Предписаний (*heya*) — досл. «что должно быть сделано».

⁵³ Религиозная практика — *anuṣṭhāna*.

⁵⁴ Однократное и многократное наслаждение (*bhogopabhoga*) — понятия джайнской аскетической практики, в которой различаются наслаждения, испытываемые единожды (например, от вкушения какой-то пищи), — *bhoga* и многократно (например, вступив в сексуальное общение с одним партнером) — *upabhoga*.

⁵⁵ Прекратить пользоваться водой из пруда (*kartuṃ nipānatoyādiharaṇavinivṛtim*) — досл. «совершить прекращение ношения воды из пруда».

108. Так же как сжигаются⁵⁶ [семена] сезама в сезамовой трубке, положенные на раскаленное железо, так и множество душ повреждается в чреве при совокуплении.

109. Если у кого-то любовный акт совершается из-за возбуждения неестественным способом⁵⁷ и т.д., то оно всегда вызывает насилие из-за зависимости от возникновения вождения.

110. Те, кто не могут из-за заблуждения оставить своих собственных жен, должны сделать это целиком в отношении остальных женщин.

111. Следует знать, что пристрастие⁵⁸ как таковое — это привязанность. Пристрастие — это видоизменение привязанности⁵⁹, возникающее из-за действия заблуждения.

112. Если привязанность [в качестве] определяющего признака включается в пристрастие, то пристрастный, даже не имея никакого имущества, [остаётся] «владельцем»⁶⁰.

113. В таком случае не было бы никакой внешней привязанности. Однако она в любом случае является причиной пристрастия.

114. Но не может быть включения привязанности, поскольку в восприятии кармы у бесстрастных нет пристрастия.

115. Говоря кратко, она (привязанность. — *Н.Ж.*) может быть внутренней и внешней. Первая бывает четырнадцати видов, вторая — двух.

116. Четырнадцать внутренних обладаний — ложность, чувственность, вождение, насмешки, шесть ошибок, четыре страсти.

117. Далее, внешняя привязанность бывает двух видов — по отношению к сознательным и бессознательным существам. И все [это] не исключает насилие.

118. Ачарьи демонстрируют не-насилие [как] оставление обеих привязанностей и рассматривают два вида привязанности [как] насилие.

119. Пристрастие к внутренним «объектам» (т.е. к идеям и чувствам. — *Н.Ж.*) считается насилием из-за проявления [в виде] насилия. [Пристрастие же] к внешним предметам определённо утверждает насильственность.

120. [Но если бы это было] так, то не было бы различий между детенышем антилопы и «обманщиком мышей» (котом. — *Н.Ж.*). Однако это не так — различие между ними в уровнях пристрастия.

⁵⁶ Сжигаются (*himśyante*) — букв. «над которыми совершается насилие».

⁵⁷ Неестественным способом (*anañgaramañā*) — букв. «не [с помощью] членов партнера».

⁵⁸ Пристрастие (*mūrcchā*) — джайнские современные авторы понимают данный термин как привязанность, по всей видимости, синоним *parigraha*.

⁵⁹ Привязанность (*mamatva*) — досл. «мой-ность», т.е. то, что принадлежит мне.

⁶⁰ Владелец (*sagrantho*) — имеется в виду подверженность действию кармы, т.е. «владение» ею.

121. Пристрастие слабее в детеныше антилопы, живущем побегами зеленой травы, но оно сильнее в коте, разрушающем норы мышей.

122. Заметное различие следствий достигается различием причин, подобно различию в удовольствии от сладости сахара или молока.

123. Удовольствие от сладости молока слабо из-за слабой сладости, в сахаре же насыщенная сладость считается сильной.

124. Первая [ступень правильного поведения] состоит в вере в категории реальности. На первой [ступени еще существуют] ложность — «вор» правильного поведения — и четыре страсти.

125. Вступая на вторую ступень частичного принятия обетов⁶¹, частично принявшие обеты подавляют страсти.

126. Следует собственными усилиями прекратить контакт со всеми остальными внутренними «объектами» посредством размышлений о доброте, очищения и тому подобного.

127. Поскольку из-за соприкосновения с внешними предметами распространяется отсутствие должного самообладания, следует избегать всех сознательных или бессознательных⁶² существ.

128. Тому, кто не может отказаться от денег, зерна, слуг, домов, известности и тому подобного, следует ограничить их [количество], так как сущность избавления — «реальность».

129. Поскольку у вкушающих ночью возникает беспрепятственное насилие, постольку прекратившим насилие следует отказаться от вкушения ночью.

130. Отсутствие избавления [определяется] последствиями возникновения вожеления и других [страстей], и этим насилие не исключается. Как же может не появиться насилие у вкушающих ночью?

131. Если так, тогда следует оставить вкушение днем и есть только ночью. В этом случае не будет постоянного насилия.

132. Однако вожеление вкушающего ночью больше, чем вкушающего днем, подобно [разнице] вкушения куска мяса и комочка риса.

133. Как может прекратить насилие вкушающий без солнечного света? Ведь даже при свете лампы мелкие насекомые попадают в пищу.

134. Рассуждая далее, тот, кто прекращает умом, речью и телом вкушение ночью, всегда сохраняет не-насилие.

135. Таким образом, те, кто, желая себе пользы, на тройственном Пути Освобождения непрерывно прилагают усилия, без задержки приходят к освобождению.

⁶¹ Частичного принятия обетов (*deśacaritra*) — досл. «частичного поведения».

⁶² Бессознательных (*tamacittam*) — букв. «с темным или помраченным сознанием».

136. Подобно тому как стены, окружая города, [их] защищают, так и дополнительные обеты — защита основных обетов. Поэтому следует соблюдать даже дополнительные обеты.

137. Следует странствовать⁶³ на восток и другие стороны света⁶⁴, определив границу в соответствии с хорошо известными знаниями.

138. Таким образом, у того, кто так живет, внешне воздержанный в отношении сторон света, появляется полный обет не-насилия из-за ограничений и полного самообладания.

139. И затем уже, определив время, воздерживающийся пусть установит ограничение пространства по отношению к деревням, рынкам, домам, улицам и другим [многолюдным местам].

140. Незапятнанный разум, прекративший тем временем насилие, возможное в широком пространстве, дает приют не-насилию.

141. Никогда не следует даже думать об охоте, победах, поражениях, сражениях, изменах, воровстве и тому подобном, поскольку [это] только плод порока.

142. Не следует давать порочного совета человеку, живущему искусством, торговлей, письмом, сельским хозяйством и ремеслом.

143. Нельзя без причины копать землю, вырывать деревья, топтать траву, разбрызгивать воду и тому подобное и даже срывать листья, плоды и цветы.

144. Нужно [быть] внимательным, [чтобы] не давать инструменты насилия — нож, яд, огонь, плуг, меч, лук и тому подобное.

145. Никогда не нужно слушать, приобретать, изучать и так далее ложные рассказы, возбуждающие вожеление и другие [страсти] и затуманивающие понимание.

146. Следует обходить азартные игры стороной — первое из всех зол, разрушение очищения, «дом» обмана, хранилище лжи и воровства.

147. Тот, кто, так познав, отказывается от ненужных грехов, беспрестанно обретает безупречную победу — обет не-насилия.

148. Обретя невозмутимость по отношению ко всем вещам в силу отказа от вожеления и отвращения, нужно практиковать самотождественность — «корень» постижения реальности.

149. Обязательно следует размышлять об этом регулярно в конце [каждого] дня и ночи. Если это делается в другое время, то [в этом] нет ошибки, [но есть] польза.

150. У утвердившихся в самотождественности вследствие прекращения всякой активности появляются великие обеты, несмотря на действие «затемняющей поведение» кармы.

⁶³ Следует [умеренно] странствовать (*kartavyā virativicalitā*) — досл. «следует совершать хождение».

⁶⁴ Стороны света — *digbhaḥ*.

151. Чтобы укрепить проводимую ежедневно практику самотождественности, обязательно следует дважды соблюдать очистительный пост⁶⁵ [каждые] две недели.

152. Очистительный пост следует начинать в середине дня, предшествующего дню прошадха⁶⁶, освободившись от всех работ и уничтожив привязанность к своему телу и тому подобному.

153. Следует утверждать контроль над телом, умом и речью, сев в уединенном месте, отказавшись от всякой греховной активности и воздерживаясь от объектов всех индрий.

154. Проведший день в непрерывном «добродетельном» созерцании, совершивший почитание на закате три стражи [ночи] пусть проводит на чистой подстилке, победив сон изучением [писания]⁶⁷.

155. Поднявшись на рассвете, затем выполнив положенные в это время обязанности, следует совершить обязательное почитание Джинь предметами прасука⁶⁸.

156. Описанным выше способом следует усердно проводить день, вторую ночь и половину третьего дня.

157. У того, кто, освободившись от всякой активности, проводит таким образом шестнадцать ям (48 часов. — *Н.Ж.*), обязательно появляется в полноте обет не-насилия.

158. Даже слабое однократное и многократное наслаждение может быть причиной насилия над неподвижными душами. С прекращением же однократного и многократного наслаждения не появляется даже легкое насилие.

159. При контроле над речью нет неправды, при отказе от любых даров — воровства, при отсутствии совокупления — невоздержания и даже привязанности к частям [тела].

160. Уничтожив таким образом насилие, он (аскет. — *Н.Ж.*) практически приходит к состоянию [обретения] великих обетов⁶⁹, но из-за действия «затемняющей поведение» кармы не может достигнуть ступени самообладания.

⁶⁵ Очистительный пост (*upavāsaḥ*) — аскетическая практика соблюдения очистительных постов есть как в джайнизме, так и в буддизме.

⁶⁶ Прошадха (*proṣadha*) — восьмой и четырнадцатый день каждых двух недель лунного календаря.

⁶⁷ Изучение [писания] (*svādhyāya*) — один из аскетических методов уничтожения кармы.

⁶⁸ Предметы прасука (*prasūkairdravyaiḥ*) — к ним в джайнской религиозной практике относится все, что высушено, горячо, смешано с кислым, солью, сахаром и т.п. Джайнские авторы полагают, что значение данного термина — «то, в чем отсутствуют зародыши жизни», иначе говоря — все то, что стерилизовано (см.: *Amṛtacandra Sūri. Puruṣārtha-Siddhyupāya*. Ed. by A. Chakravarti. — Sacred books of Jains. Vol. 4. Lucknow, 1933. P. 62).

⁶⁹ Состояние [обретения] великих обетов — *mahāvratitvam*.

161. Частичное прекращение однократного и многократного наслаждения — корень насилия, но не наоборот. Постигнув сущность вещей⁷⁰, необходимо своей собственной силой отказаться от этих двух.

162. Убийство одного [существа] убивает безграничное [количество] других, поэтому необходимо отказаться от остальных [существ] с бесчисленными телами⁷¹.

163. Следует отказаться от свежесбитого масла — вместилища множества душ. Даже если [его] кусок чист, он считается запретным.

164. Мудрый, рассмотрев свои собственные силы, должен отвергнуть даже незапрещенную пищу. Неотвергнутое наслаждение должно быть ограничено либо днем, либо ночью.

165. Далее, приняв во внимание свои собственные силы, следует в соответствующее время день ото дня расширять ограничение, установленное ранее.

166. У того, кто, полностью довольствуясь ограниченной пищей, отказывается от большей части пищи, может быть особенное ненасилие в силу прекращения насилия.

167. Обладающий качествами дарителя должен выделять пришедшему, «имеющему вид, в котором был рожден»⁷², определенным образом долю соответствующих предметов ради пользы себе и другим.

168. «Определенным образом» — значит [уважительное] приветствие⁷³, высокое сиденье⁷⁴, омовение ног, почтение⁷⁵, поклонение⁷⁶, чистота речи, тела, ума и чистота пищи.

169. Качества дарителя — безразличие к мирской выгоде, терпение, бесхитрость, отсутствие зависти, печали, радости, эгоизма⁷⁷.

170. Практикующему суровую аскезу может быть дана только та вещь, которая не вызывает вождление, отвращение, невоздержан-

⁷⁰ Сущность вещей — *vastutattvaṃ*.

⁷¹ Бесчисленные тела (*anantakāyānām*) — в джайнской религиозной практике различаются растения, содержащие одну душу (*pratyeka*), например рис, бобы (иначе говоря, все то, что растет над землей), и содержащие множество душ (*anantakāya* или *sadharaṇa*), например картофель, редис (т.е. то, что растет в земле и под землей). В пищу употреблять рекомендуется только растения первой категории. Данное предписание касается в особенности монахов. Подробнее об этом см.: *Nemicandra Siddhānta-Cakravartin. Gommatasūtra-Jiva-Kaṇḍa-saṃgraha*. Ed. by Jaini. — Sacred books of Jains. Vol. 5. Arrah, 1921. P. 56, 116–118.

⁷² Имеющий вид, в котором был рожден (*jātarūpāyā*) — т.е. нагому аскету.

⁷³ [Уважительное] приветствие (*saṃgraham*) — т.е. принятие в соответствии с приличествующим занимаемому положению почитанием.

⁷⁴ Высокое сиденье (*uccasthānaṃ*) — пришедшего аскета, как высокого гостя, следует усадить на высокое сиденье.

⁷⁵ Почтение — *arcanaṃ*.

⁷⁶ Поклонение — *praṇāmaṃ*.

⁷⁷ Отсутствие... эгоизма — *nirahamkāritvam*.

ность, опьянение, страдание, страх и тому подобные [чувства] и способствует изучению [писаний]⁷⁸.

171. «Сосуд»⁷⁹ бывает трех видов в соответствии с качествами — причинами освобождения: обладающий правильными взглядами, [но] не соблюдающий обеты, частично соблюдающий и полностью соблюдающий обеты.

172. Даянием преодолевается жадность — способ проявления насилия. Поэтому дар страннику равносителен прекращению насилия.

173. Как же не может быть жадным тот, кто отправляет прочь пришедшего в дом, достойного, подобно пчеле, не причиняющего вред другим [принятием даров].

174. [Если кто-то], свободный от сожаления и печали, подавивший жадность, обретший отказ [от всего], предлагает мудрецу пищу, приготовленную для себя самого, — это и есть не-насилие.

175. «Это единственное, что способно удержать мое благочестие со мной» — так всегда следует почтительно думать о саллекхане⁸⁰.

176. «При приближении смерти я обязательно совершу соответствующим образом саллекхану» — такой мыслью следует неизменно охранять заповеди⁸¹.

177. В смерти, при отсутствии вожеления и других [страстей] у поступающего [подобным образом] из-за следования саллекхане, не может быть самоубийства.

178. У того, кто, подверженный страстям, остановкой дыхания, водой, огнем, ядом или оружием уничтожает праны, действительно может быть самоубийство.

179. Насилие вызывается причиной — страстями. Если они (страсти. — Н.Ж.) ослаблены, тогда саллекхана считается достигшей цели — не-насилия.

180. [Как] богиня окончательного блаженства⁸², жаждущая [супруга], сама выбирает [себе] господина, так же ради защиты обетов аскет [по своему выбору] непрестанно соблюдает все заповеди.

181. Следует избегать следующих предотвращаемых предписанной чистотой семидесяти проступков, по пять по отношению к каждому — праведности, обетам и заповедям.

⁷⁸ Способствует изучению [писаний] (*svādhyāyavṛddhikaram*) — досл. «создатель увеличения изучения [писаний]».

⁷⁹ Сосуд (*pātram*) — имеется в виду джайнский адепт.

⁸⁰ Саллекхана (*sallekhanā*) — досл. «полное соскабливание, вычеркивание». Подробнее об этом см. во вступительной статье к данному трактату.

⁸¹ Под «заповедями» (*śīla*) здесь понимается весь комплекс джайнских нравственных норм.

⁸² Богиня окончательного блаженства — *śivapadaśrīḥ*.

182. Сомнение, страстность, неприятие, прославление ложноверующих и восхваление [их] в уме — таковы проступки по отношению к правильной вере.

183. [Нанесение] увечья, битье, связывание, принуждение поднять чрезмерный груз, отказ богатого в еде и пище [нуждающимся] — таковы пять [нарушений] обета не-насилия.

184. Ложное наставление, выдача секретов, клевета, изготовление фальшивых документов, разглашение чужих мнений относительно поведения и жестов [— пять нарушений обета правдивости].

185. Прелюбодеяние, использование ворованного, взятие не-данного, противозаконное бродяжничество, обвешивание [— пять нарушений обета не-воровства].

186. Сильное сексуальное желание, любовные игры, брак с недостойной, связь с безнравственной замужней или незамужней женщиной — пять [нарушений обета воздержания].

187. Изменение ограничений относительно дома и земли, одежды и имущества, серебра и золота, корма и скота, слуг и служанок — пять нарушений [ограничения владения].

188. Превышение ограничений вверх, вниз и в восьми направлениях, расширение границ полей и забвение границ считаются пятью нарушениями первой заповеди [относительно пространства].

189. Отправка, задержка, произнесение вслух, выпадение звуков и формы, выбрасывание предметов — таковы пять [нарушений] второй заповеди.

190. Непристойные слова, непристойные жесты, неверное использование чего бы то ни было, болтливость, необдуманные суждения — таковы пять [нарушений] третьей заповеди.

191. Неверное применение речи, ума и тела, а также безразличие и забвение правил — таковы пять [нарушений] четвертой заповеди.

192. Выбрасывание предметов, использование мест отдыха и испражнений, не осматривая их и не подметая, забвение правил и безразличие — пять [нарушений] поста.

193. Поедание сознательных [существ, продуктов], содержащих сознательные [существа] и связанных с сознательными [существами], дурно приготовленных и выжатых, — таковы пять [нарушений] шестой заповеди.

194. Предоставление [прав] дарителя другим, размещение и покрытие пищи [предметами, содержащими] сознательные существа, нарушение сроков [приготовления пищи] и недовольство — таковы нарушения гостеприимства.

195. Жажда жизни, [жажда] смерти, привязанность к друзьям, воспоминания об удовольствиях, связанность⁸³ — эти пять [нарушений] бывают во время саллекханы.

196. Таким образом, йогин, осознав эти нарушения и отказавшись [от них], достигает цели души безупречными праведностью, обетами и заповедями.

197. Аскеза же в агамах считается частью освобождения, так как включается в [правильное] поведение. Следовательно, наделенным чистым сердцем⁸⁴ необходимо ее практиковать своими собственными силами.

198. Необходимо практиковать пост, ограничения в пище, сон и отдых в уединении, отказ от вкусного⁸⁵, умерщвление плоти и избирательную пищу. Это внешняя аскеза⁸⁶.

199. Необходимо практиковать благочестие, услужение, искупление, отвержение, изучение писаний и созерцание. Это внутренняя аскеза⁸⁷.

200. Необходимо практиковать то, что сказано о поведении мудрецов в учении главы⁸⁸ джин, хорошо осознав свое собственное положение и силы.

201. Следует выполнять эти шесть ежедневных обязанностей: спокойствие, прославление, восхваление, раскаяние, отречение и отвержение от тела.

202. Необходимо осуществлять тройной контроль: правильное принуждение⁸⁹ тела, правильное принуждение речи и правильное принуждение ума.

203. Правильный вход и выход, правильная речь, а также правильная еда, правильное принятие и отдание [вещей], правильное испражнение — такова осторожность.

204. Необходимо следовать добродетелям: спокойствию, мягкости, прямоте, чистоте, правдивости, отрешенности, целомудрию, отказу [от телесного], аскезе и самообладанию.

205. Следует постоянно размышлять о непостоянстве, беззащитности, одиночестве, отчужденности, нечистоте, притоке [кармы], рождении, мире, разнообразии, просветлении, остановке [притока кармы] и уничтожении [кармы]⁹⁰.

⁸³ Связанность (*sanidānaḥ*) — наличие каких-то факторов, привязывающих к этой жизни.

⁸⁴ Чистым сердцем (*svāntaiḥ*) — букв. «своим пределом».

⁸⁵ К отказу от вкусного (*rasatyāgaḥ*), согласно джайнским представлениям, относится отказ от молока, творога, масла, растительного масла, сладкого и соленого.

⁸⁶ Ср. ТС 9.19.

⁸⁷ Ср. там же, 9.20.

⁸⁸ Главы (*puṅgava*) — букв. «быка».

⁸⁹ Принуждение (*daṇḍo*) — досл. «наказание».

⁹⁰ Ср. ТС 9.7.

206. Голод, жажду, холод, жар, наготу, нищету, прошение [подавания], неполучение [подавания], укусы mosкитов и других насекомых, брань, болезнь, уныние,

207. прикосновение к колючкам, незнание, не-видение, а также высшую мудрость, уважение и неуважение, отдых, сидение, хождение, убийц и женщин —

208. эти двадцать два⁹¹ [неудобства] следует всегда спокойно переносить свободным от боли и избегающим причины боли умом.

209. Домохозяину, взыскующему непрерывного освобождения, необходимо следовать этим «трем жемчужинам» даже частично.

210. Определяемому усилием, постоянно прилагаемым, и [при возможности] обретением просветления, следует вступить на путь мудрецов и безотлагательно сделать его полным.

211. [Тот], кто, связанный кармой, следует «трем жемчужинам» частично, подчинен обратному (т.е. страстям. — *Н.Ж.*), [ведь] средство освобождения — не средство связанности.

212. Поскольку [есть] благие взгляды, постольку нет связанности. Однако поскольку [есть] вожеление, постольку появляется связанность.

213. Поскольку [есть] знание, постольку нет связанности. Однако поскольку [есть] вожеление, постольку появляется связанность.

214. Поскольку [есть правильное] поведение, постольку нет связанности. Однако поскольку [есть] вожеление, постольку появляется связанность.

215. Протяженность связанности определяется активностью души, длительность связанности же — страстями. Но видение, постижение и поведение не определяются ни природой активности, ни природой страстей.

216. Видение — убеждения атмана, постижение стремится к полному знанию атмана, поведение — устойчивость атмана. Как же из-за них может появиться связанность?

217. Та связанность кармой тиртханкара и архата, которая описана в учении, вместе с праведностью и [правильным] поведением не станет ошибочной, рассмотренная с [различных] точек зрения.

218. Связанность кармой тиртханкара и архата бывает и при наличии праведности и правильного поведения. Поэтому активность и страсти у них (у тиртханкаров и архатов. — *Н.Ж.*) не учитываются.

219. Но как же существует известная всем людям зависимость от материи, начиная с продолжительности жизни богов и до избранных мудрецов, придерживающихся «трех жемчужин»?

⁹¹ Ср. там же, 9.9.

220. В этом мире [только] «три жемчужины» являются причиной нирваны, и ничто иное. Та добродетельная [карма] — благая направленность сознания, что притекает [в душу], — это недостаток.

221. У одного совершенно противоположные действия [могут совершаться] вместе, например, [обычно говорят]: «Здесь горит масло», [хотя горит не масло как таковое, а проявляется жар, заключенный в масле]. Точно так же [происходит] с обыденной [точки зрения].

222. Путь Освобождения характеризуется праведностью, [правильным поведением] и постижением. Он [может иметь] буквальное и метафорическое объяснение. [И он] ведет душу⁹² к высшему состоянию.

223. Всегда незапятнанная, полностью утвержденная в своей собственной природе, свободная от разрушения, высшая душа, очищенная от темноты, в высшем состоянии сверкает, подобно небу.

224. Так в высшем состоянии удовлетворенный всеми объектами, погруженный в высшее блаженство, исполненный знания высший атман наслаждается вечно.

225. Подобно маслоделу, управляющему маслобойней и тянущему за один конец и отпускающему другой, джайнское учение преуспевает [в постижении] природы вещей⁹³.

226. Слова созданы из различных букв, а фразы созданы из слов. Эта шастра — средство очищения души — создана из фраз, но не нами.

*Так заканчивается сокровищница сути учения Джины
под названием «Средство достижения цели души»,
созданная благословенным Амритачандрой Сури.*

Amṛtacandara Sūri. Puruṣārthasiddhyupāya

- 1. tajjayati param̐ jyotiḥ samam̐ samastairanantapayāryaiḥ |
darpaṇatala iva sakalā pratiphalati padārthamālikā yatra ||*
- 2. paramāgamasya bijaṁ niṣiddhajātyandhasindhuravidhānam |
sakalanayavilasitānām virodhamathanam̐ namābhyanakāntam ||*
- 3. lokatrayaikanetraṁ nirūpya paramāgam̐ prayatnena |
asmābhirūpodradhriyate viduṣāṁpuruṣārthasiddhyupāyo 'yam ||*
- 4. mukhyopacāravivaraṇanirastadustavineyadurbodhāḥ |
vyavahāraṇiścayaḥpravartayante jagati tīrtham ||*

⁹² Душу — *puruṣam*.

⁹³ Природы вещей — *vastutattvam*.

5. niścayamiha bhūtārthamvyavahāraṁ varṇayantyabhūtārtham |
bhūtārthabodhavamukhaḥ prāyaḥ sarvo 'pi saṁsāraḥ ||
6. abudhasya bodhanārtham muniśvarā deśayantyabhūtārtham |
vyavahārameva kevalamavaṁti yastasya deśanā nāsti ||
7. māṇavaka eva siṁho yathā bhavatyanaṇagitasimhasya |
vyavahāra eva hi tathā niścayatām yātyaniścayañāsya ||
8. vyavahāraniścayo yaḥ prabudhya tattvena bhavati madhyasthaḥ |
prāpnoti deśanāyāḥ sa eva phalamavikalām śiṣyaḥ ||
9. asti puruṣaścidātmā vivarjitaḥ sparśagandharasavarṇaiḥ |
guṇaparyayasamavetaḥ samāhitaḥ samudayavyayadhrauvyaiḥ ||
10. pariṇamāṇo nityam jñānavivarttairanūdisantatyā |
pariṇāmānām sveṣām sa bhavati karttā ca bhoktā ca ||
11. sarvavivarttotirṇam yadā sa caitanyamacalamāpnoti |
bhavati tadā kṛtakṛtyaḥ samyakpuruṣārthasiddhimāpannaḥ ||
12. jivakṛtaṁ pariṇāmaṁ nimittamūtraṁ prapadya punaranye |
svayameva pariṇamante 'tre pudgalāḥ karmabhāvena ||
13. pariṇamamāṇasya citaścidātmakaiḥ svayamapi svakairbhāvaiḥ |
bhavati hi nimittamūtraṁ paudgalikaṁ karma tasyāpi ||
14. evamayaṁ karmakṛtairbhāvairasamāhito 'pi yukta iva |
pratibhāti bālīśānām pratibhāsaḥ sa khalu bhavabijam ||
15. viparītābhīniveśam nirasya samyagvyavasya nijatattvam |
yattasmādavicalanam sa eva puruṣārthasiddhyupāyo 'yam ||
16. anusaratām padametatkarambitācāranityanirabhimukhāḥ |
ekāntaviratirūpā bhavati munināmalaaukiki vṛttih ||
17. bahuśaḥ samastaviratipradarśitām yo na jātu gṛhṇāti |
tasyaikadeśaviratih kathaniyā 'nena bijena ||
18. yo yatidharmamakathayannupadiśati gṛhasthadharmamalpamatih |
tasya bhagavatpravacane pradarśitam nigrahasthānam ||
19. akramakathanena yataḥ protsahamāno 'tidūramapi śiṣyaḥ |
apade 'pi saṁpratṛptaḥ pratārito bhavati tena durmatinā ||
20. evaṁ samyagdarśanabodhacaritratrāyātmake nityam |
tasyāpi mokṣamārgo bhavati niṣevyo yathāśakti ||
21. tatrādaḥ samyaktvaṁ samupāśrayaṇīyamakhilayatnena |
tasmin satyeva yato bhavati jñānam caritraṁ ca ||
22. jivājīvaḍīnām tattvānām sadaiva kartavyam |
śraddhānam viparītā 'bhīniveśaviviktamātmarūpaṁ tat ||
23. sakalamaneḱānītmakamidamuktaṁ vastujātamakhilajñaiḥ |
kimu satyamasatyam vā na jātu śaṅketi kartavyā ||
24. iha janmani vibhavāḍīnamutra cakritvakeśavatvāḍin |
ekāntavāḍadūṣitaparasamayānapi ca nāḱāṅkṣeta ||
25. kṣutṛṣṇāśītoṣṇaprabhṛtiṣu nānāvidheṣu bhāveṣu |
dravyeṣu puriṣāḍiṣu vicikitsā naiva karaṇiyā ||

26. *loke śāstrābhāse samayābhāse ca devatābhāse|*
nityamapi tattvarūcinā kartavyamamūḍhadṛṣṭvam||
27. *dharmo 'bhivarddhanīyaḥ sadātmano mārdaṇḍībhāvanayā|*
paradoṣanīgūhanamapi vidheyamupaṁbṛhaguṇārtham||
28. *kāmakrodhamadūḍiṣu calayitumuditeṣu vartmano nyāyāt|*
śrutamātmanāḥ parasya cayuktyā sthītikaraṇamapikāryam||
29. *anavaratamahīṁsāyām śivasukhalakṣminibandhane dharme|*
sarveṣvapi ca sadharmiṣu paramaṁ vātsalyamālambyam||
30. *ātmā prabhāvanīyo ratnatrayatejasā satatameva|*
dānatapojinapūjāvidyātiśayaīśca jinadharmāḥ||
31. *ityāśritasamyaktvaīḥ samyagjñānaṁ nirūpya yatnena|*
āmnāyayuktiyogaiḥ samupāśyaṁ nityamātmahitaiḥ||
32. *pṛthagārāddhanamiṣṭaṁ darśanasahabhāvīno 'pi bodhasya|*
lakṣaṇabhedena yato nānātvaṁ sambhavatyānayoḥ||
33. *samyagjñānaṁ kāryaṁ samyaktvaṁ kāraṇaṁ vadanti jināḥ|*
jñānārāddhanamiṣṭaṁ samyaktvānantaraṁ tasmāt||
34. *kāraṇakāryavidhānaṁ samakālaṁ jāyamānāyorapi hi|*
dīpaprakāśayoriva samyaktvajñānayoḥ sughaṭam||
35. *kartavyo 'dhyavasāyaḥ sadanekāntātmakeṣu tattveṣu|*
saṁśayaviparyayānadhyavasāyaviviktamātmarūpaṁ tat||
36. *granthārthobhayapūrṇaṁ kāle vinayena sopadhānaṁ ca|*
bahumānena samanvitamanihnavam jñānamārādhyam||
37. *vigatadarśanamohaiḥ saṁmajasajñānaviditattvārthaiḥ|*
nityamapi nīḥprakampaiḥ samyakcāritramālambyam||
38. *nahi samyagvyapadeśaṁ caritramajñānapūrvakaṁ labhate|*
jñānāntaramuktaṁ cāritrārāddhanaṁ tasmāt||
39. *cāritraṁ bhavati yataḥ samastasāvadhyayogapariharaṇāt|*
sakalakaṣāyavimuktaṁ viśadamudāsinamātmarūpaṁ tat||
40. *hiṁsāto 'nṛtavacanāsteyādabrahmataḥ parigrahaṭaḥ|*
kātsnyairkadeśaviriteścāritraṁ jāyate dvividham||
41. *nirataḥ kātalyanivṛttau bhavati yatiḥ samayasārabhūto 'yam|*
yā tvekaścāviratirniratastasyāmupāsako bhavati||
42. *ātmapariṇāmahīṁsanahetutvātsarvameva hiṁsaitat|*
anṛtavacanādi kevalamudāhṛtaṁ śiṣyabodhūya||
43. *yatkhalu kaṣāyayogātpṛāṇānāṁ dravyabhāvarūpāṇām|*
vyaparopāṇasya kāraṇaṁ suniścītā bhavati sā hiṁsā||
44. *aprādurbhāvaḥ khalu rāgaḍināṁ bhavatyahiṁseti|*
teṣāmevotpattirhiṁseti jināgamasya saṁkṣepaḥ||
45. *yuktācaraṇasya sato rāgaḍyāveśamantareṇā 'pi|*
na hi bhavati jātu hiṁsā pṛāṇavyaparopāṇādeva||
46. *vyutthānāvasthāyām rāgaḍināṁ vāśapravṛttāyām|*
mriyāntām jīvo mā vā dhāvatyagre dhruvaṁ hiṁsā||

47. yasmātsakaṣāyaḥ saṁ hintyātmā prathamamātmanā ‘ ‘tmānam |
paścājjāyeta na vā hiṁsā prāṇyantarāṇām tu ||
48. hiṁsāyāmaviraṇamāṇam hiṁsopariṇāmanamapi bhavati hiṁsā |
tasmāt pramattayoge prāṇavyaparopāṇam nityam ||
49. sūkṣmāpi na khalu hiṁsā paravastunibandhanā bhavati puṁsaḥ |
hiṁsāyatananivṛttiḥ pariṇāmaviśuddhaye tadapi kāryā ||
50. niścayamabudhyamāno yo niścayatastameva saṁśrayate |
nāśayati karaṇacaraṇam sa bahiḥ karaṇaḥalo bālaḥ ||
51. avidhāyā ‘pi hi hiṁsā hiṁsāphalabhājanam bhavatyekah |
kṛtvā ‘pyaparo hiṁsām hiṁsāphalabhājanam na syāt ||
52. ekasyālpā hiṁsā dadāti kāle phalamanalpam |
anyasya mahāhiṁsā svalpaphalā bhavati paripāke ||
53. ekasya saiva tīvraṁ dīśati phalaṁ saiva mandamanyasya |
vrajati saḥakāriṇorapi hiṁsā vaicitryamatra phalakāle ||
54. prāgeva phalati hiṁsā ‘kriyamāṇā phalati phalati ca kṛtā ‘pi |
ārabhya kartumakṛtā ‘pi phalati hiṁsānibhāvena ||
55. ekaḥ karoti hiṁsām bhavanti phalabhāginō bahavaḥ |
bahavo vidadhati hiṁsā hiṁsāphalabhugbhavatyekah ||
56. kasyāpi dīśati hiṁsā hiṁsāphalamekameva phalakāle |
anyasya saiva hiṁsā dīśatyahiṁsāphalaṁ vipulam ||
57. hiṁsāphalamaparasya tu dadātyahiṁsā tu pariṇāme |
itarasya punarhiṁsā dīśatyahiṁsāphalaṁ nānyat ||
58. iti vividhabhaṅgagahane sudustare mārḡamūḍhadṛṣṭinām |
guravo bhavanti śaraṇam prabuddhanayacakrasaṅcārāḥ ||
59. atyantaniśīdatadhāraṁ durāsadam jīnavarasya nayacakram |
khaṇḍayati dhāryamāṇam mūrdhānamjhaṭīti durvidagdhanām ||
60. avabudhya hiṁsyahiṁsakahiṁsā hiṁsāphalāni tattvena |
nityamavagūhamānurnijaśaktyā tyajyatām hiṁsā ||
61. madyam māṁsam kṣaudraṁ pañcodumbaraphalāni yatnena |
hiṁsāvvyuparatikāmairmuktavyāni prathamameva ||
62. madyam mohayati mano mohitacitastu vismarati dharmam |
viśmṛtadharmā jīvo hiṁsāmabiśaṅkamācarati ||
63. rasajānām ca bahūnām jīvānām yonirīṣyate madyam |
madyam bhajatām teṣām hiṁsā saṁjāyate ‘vaśyam ||
64. abhimānabhayajugupsāhāsyāratiśokakāmakopādyaḥ |
hiṁsāyāḥ paryāyāḥ sarve ‘pi ca śarakasannihitāḥ ||
65. na vinā prāṇavighātānmāṁsasyotpattirīṣyate yasmāt |
māṁsam bhajatastasmātprasaratyanivāritā hiṁsā ||
66. yadyapi kila bhavati māṁsam svayameva mṛtasya mahiṣavṛṣabhādeḥ |
tatrāpi bhavati hiṁsā tadāśṛitanigotanirmathanāt ||
67. āmāsvapi pakkāsvapi vipacyamānāsu māṁsapeśiṣu |
sātatyenotpādastajjātīnām nigotānām ||

68. āmām vā pakkām vā khādati yaḥ spṛṣati vā piṣitapeṣim |
sa nihanti satatanicitam piṇḍam bahujiṣvakoṭinām ||
69. madhuśakalamapi prāyo madhukarahiṁsātmakeṇ bhavati loke |
bhajati madhumūḍhadhiko yaḥ sa bhavati hiṁsako 'tyantam ||
70. svayameva vigalitam yo gṛhṇīyādvā chalena madhu golāt |
tatrāpi bhavati hiṁsā tadāśrayapraṇinām ghātāt ||
71. madhu madyam navanitam piṣitam ca mahāvīkṛtayastāḥ |
valbhyante na vratinā tadvarṇā jantavastatra ||
72. yonirudumbarayugmaṁ plakṣanyagrodhapippalaphalāni |
trasajivānām tasmāttesām tadbhakṣaṇe hiṁsā ||
73. yāni tu punarbhavyeḥ kālocchannatrasāni śuṣkāṇi |
bhajatastānyapi hiṁsā viśiṣṭarāgādirūpā syāt ||
74. aṣṭāvaniṣṭadustaraduritāyatanānyamūni parivarjya |
jinadharmadeśanāyā bhavanti pātrāṇi śuddhadhiyaḥ ||
75. dharmamahiṁsārūpaṁ saṁśṛṇvanto 'pi ye parityaktum |
sthāvarahiṁsāmasahāstrasahiṁsā te 'pi muñcantu ||
76. kṛtakāritānumatairvākkāyamanobhīṣyate navadhā |
autsargiki nivṛttirvicitrarūpāpavādiki tveṣā ||
77. stokaikendriyaghātādgrhiṇām sampannayogyaviśayāṇām |
śeṣasthāvaramāraṇaviramaṇamapi bhavati karaṇiyam ||
78. amṛtatvahetubhūtaṁ paramamahiṁsārasāyanam labdhvā |
avalokya bālīśānāmasamañjasamākulairna bhavitavyam ||
79. sūkṣmo bhagavān dharmo dharmārtham hiṁsane na doṣo 'sti |
iti dharmamugdhahṛdayirna jātu bhūtvā śarīriṇo hiṁsyāḥ ||
80. dharmo hi devatābhyaḥ prabhavati tūghyaḥ pradeyamiha sarvam |
iti durvivekakalitām ghiṣaṇāmna prūpya dehino hiṁsyāḥ ||
81. pūjyanimittam ghāte chāgādīnām na ko 'pi doṣo 'sti |
iti saṁpradhārya kāryam nā 'tithaye sattvasamjñapanam ||
82. bahusattvaghātajanitādaśanādvaramekasattvaghātottamam |
ityākalayya kāryam na mahāsattvasya hiṁsanam jātu ||
83. rakṣā bhavati bahūnāmekasyaivāsya jivaharaṇena |
iti matvā kartavyam na hiṁsanam hiṁsnasattvānām ||
84. bahusattvaghātino 'mī jivanta upārjayanti guru pāpam |
ityanukampam kṛtvā na hiṁsaniyāḥ śarīriṇo hiṁsnāḥ ||
85. bahuduḥkhāḥ saṁjñapitāḥ prayānti tvacireṇa duḥkhavicchittim |
iti vāsānākrpāṇimādāya na duḥkhino 'pi hintavyāḥ ||
86. kṛcchreṇa sukhāvāptirbhavanti sukhino hatāḥ sukhina eva |
iti tarkamaṇḍalāgrāḥ sukhinām ghātāya nādeyaḥ ||
87. upalabdhisugatisādhanasamādhisārasya bhūyaso 'bhyāsāt |
svaguroḥ śiṣyeṇa śīro na kartaniyam sudharmamabhilaṣatā ||
88. dhanalavapipāsītānām vineyaviśvāsānāya darśayatām |
jhaṭiti ghaṭacaṭakamokṣam śraddheyam naiva khārapaṭikānām ||

89. *dr̥ṣṭā paraṁ purastādaśanāya kṣāmakukṣimāyāntam |
nijaṁāṁsadānarabhasādālabhaniyo na cātṁāpi ||*
90. *ko nāma viśati moham̐ nayabhaṅgaviśārādānupāsya gurūn |
viditajinamatarahasya śrayannahiṁsāṁ viśuddhamatiḥ ||*
91. *yadidaṁ pramādayogādadasadabhidhūnaṁ vidhiyate kimapi |
tadanṛtamapi vijñeyaṁ tadbhedāḥ santi catvāraḥ ||*
92. *svakṣetrakālabhāvaiḥ sadapi hi yasminniṣidhiyate vastu |
tatprathamamasatyam̐ syānnāsti yathā devadatto ‘tra ||*
93. *asadapi hi vasturūpaṁ yatra parakṣetrakālabhāvaistaiḥ |
udbhāvyate dvitīyam̐ tadanṛtamasmīnyathāsti ghaṭaḥ ||*
94. *vastu sadapi svarūpātpararūpeṇā ‘bhidhiyate yasmin |
anṛtamiḍaṁ ca tṛtīyam̐ vijñeyaṁ gauriti yathāśvaḥ ||*
95. *garhitamavadyasaṁyutamapriyamapi bhavati vacanarūpaṁ yat |
sāmānyena tredhā matamidamanṛtaṁ turiyam̐ tu ||*
96. *paīśunyaḥāsagarbhaṁ karkaśamasamañjasaṁ pralapitaṁ ca |
anyadapi yadutsūtraṁ tatsarvaṁ garhitaṁ gaditaṁ ||*
97. *chedanabhedanamāraṇakarṣaṇavāñijyacaīryavacanādi |
tatsāvadyam̐ yasmātprāṇivadhādyaḥ pravartante ||*
98. *aratikaraṁ bhitikaraṁ khedakaraṁ vairaśokakalahakaram̐ |
yadaparamapi tāpakaraṁ parasya tatsarvamapriyam̐ jñeyam̐ ||*
99. *sarvasminnapyasmin pramattayogaikahetukathanaṁ yat |
anṛtavacane ‘pi tasmānniyataṁ hiṁsā samavasaratī ||*
100. *hetau pramattayoge nirdiṣṭe sakalavitathavacanānām |
heyānuṣṭhānādaranuvadanaṁ bhavati nā ‘satyam̐ ||*
101. *bhogopabhogasādhanamātraṁ sāvadyamakṣamā moktum |
ye te ‘pi śeṣamanṛtaṁ samastamapi nityameva muñcantu ||*
102. *avitirṇasya grahaṇaṁ parigrahasya pramattayogādyat |
tatpratryeyam̐ steyam̐ saiva ca hiṁsā vadhasya hetutvāt ||*
103. *arthā nāma ya ete prāṇā ete bahiṣcarāḥ puṁsām |
harati sa tasya prāṇān yo yasya jano haratyarthān ||*
104. *hiṁsāyām̐ steyasya ca nāvyūptiḥ sughaṭa eva sā yasmāt |
grahaṇe pramattayogo dravyasya svikṛtasyānyaiḥ ||*
105. *nā ‘tivyūptiśca tayoh̐ pramattayogaikakāraṇavirodhāt |
api karmānugrahaṇanirāgūṇāmavidyamānatvāt ||*
106. *asamartho ye kartum̐ nipūnatoyādiharaṇavinivṛttim |
tairapi samastamaparam̐ nityamadattaṁ parityājyam̐ ||*
107. *yadvedarāgayogānmaithunamabhidhiyate tadabrahma |
avataratī tatra hiṁsā vadhasya sarvatra sadbhāvāt ||*
108. *hiṁsyante tilanālyām̐ taptāyasi vinihite tilā yadvat |
bahavo jīvā yonau hiṁsyante maithune tadvat ||*
109. *yadapi kriyate kiñcinmadanodrekādanaṅgaramaṇādi |
tatrāpi bhavati hiṁsā rāgādyutpattitantratvāt ||*

110. *ye nijakalatramātram parihartum śaktanubanti na hi mohāt |
niḥśeṣaśeṣayoṣinniṣevaṇam tairapi na kāryam ||*
111. *yā mūrcchā nāmeyam vijñātavyaḥ parigraho hyeṣaḥ |
mohodayādudīrṇo mūrcchā tu mamatvapariṇāmah ||*
112. *mūrcchālakṣakaraṇātsughaṭā vyūpti parigrahatvasya |
sagrantho mūrcchāvān vinā 'pi kila śeṣasaṅgebhyaḥ ||*
113. *yadyevam bhavati tadā parigraho na khalu ko 'pi bahiraṅgaḥ |
bhavati nitarām yato 'sau dhatte mūrccchānimittatvam ||*
114. *evamativyūptiḥ syātparigrahasyeti cedbhavennaivam |
yasmādakaṣāyāṇām karmagrahaṇe na mūrccchā 'sti ||*
115. *atisaṅkṣepādvividhaḥ sa bhavedūbhyantaraśca bāhyaśca |
prathamāścaturdaśavidho bhavati dvividho dvitīyastu ||*
116. *mithyātvavedarāgāstatathaiva hāsyādayaśca ṣaḍdoṣāḥ |
catvāraśca kaṣāyāścaturdaśābhyanterā granthāḥ ||*
117. *atha niścittasacitau bāhya parigrahasya bhedaḥ dvau |
naiṣaḥ kadāpi saṅgaḥ sarvo 'pyativartate hiṁsām ||*
118. *ubhayaparigrahavarjanamācāryāḥ sūcayantya hiṁseti |
dvividhaparigrahavahanaṁ hiṁseti jinapravacanajñāḥ ||*
119. *hiṁsāparyāyatvātsiddhā hiṁsāntaraṅgeṣu |
bahiraṅgeṣu tu niyataṁ prayātu mūrccchaiva hiṁsātvam ||*
120. *evam na viśeṣaḥ syāduṇḍararipuhaṇaśāvakādīnām |
naivam bhavati viśeṣasteṣām mūrccchāviśeṣeṇa ||*
121. *haritatṛṇāṅkuracāriṇi mandā mṛgaśāvake bhavati mūrccchā |
undaranikaronmāthini mārjāre saiva jāyate tivrā ||*
122. *nirbādham saṁsiddhayetkāryaviśeṣo hi kāraṇaviśeṣāt |
audhasyakhaṇḍayoriva mādihuryapritibheda iva ||*
123. *mādihuryapritiḥ kila dugdhe mandaiva mandamādihurye |
saivotkaṭamādihurye khaṇḍe vyapadiśyate tivrā ||*
124. *tattvārthaśraddhāne niryuktaṁ prathamameva mithyātvam |
samyakdarśanacaurāḥ prathamakaṣāyāśca catvāraḥ ||*
125. *pravahāya ca dvitīyān deśacaritrasya sammukhāyātāḥ |
niyataṁ te hi kaṣāyā deśacaritraṁ niruddhayanti ||*
126. *nijaśaktiā śeṣāṇām sarveṣāmantaraṅgasaṅgānām |
kartavyaḥ parihāro mārḍavaśaucādhībhāvanayā ||*
127. *bahiraṅgādapi saṅgādyasmātprabhavatyasamyamo 'nucitaḥ |
parivarjayedaśeṣam tamacittaṁ vā sacittaṁ vā ||*
128. *so 'pi na śaktastyaktum dhanadhānyamanuṣyavāstuvittādi |
so 'pi tanūkaraṇīyaḥ nivṛttirūpaṁ yatstattvam ||*
129. *rātrau bhuñjānānām yasmādanivāritā bhavati hiṁsā |
hiṁsāvirataistasmātyaktavyā rātribhukṭirapi ||*
130. *rāgādyudayaparatvādanivṛttirnātivartate hiṁsām |
rātriṁdivamāharataḥ katham hi hiṁsā na sambhavati ||*

131. yadevaṁ tirha divā kartavyo bhojanasya parihāraḥ |
bhoktavyaṁ tu niśāyāṁ netthaṁ nityaṁ bhavati hiṁsā ||
132. naivaṁ vāsarabhukterbhavati hi rāgo 'dhiko rajanibhuktau |
annakavalasya bhuktau bhuktāviva māmśakavalasya ||
133. arkālokena vinā bhuñjānaḥ pariharet kathaṁ hiṁsāṁ |
api bodhitaḥ pradipe bhojyajuṣāṁ sūkṣmajantūnāṁ ||
134. kiṁ vā bahupralapitairiti siddhaṁ yo manovacanakāyaiḥ |
pariharati rātribhuktiṁ satatamahīṁsāṁ sa pālayati ||
135. ityatra tritayātmani mārge mokṣasya ye svahitakāmāḥ |
anuparataṁ prayatante prayānti te muktīmacireṇa ||
136. paridhaya iva nagarāṇi vratāni kila pālayanti śīlāni |
vratapālānāya tasmācchilānyapi pālaniyāni ||
137. paridhāyasuprasiddhaimaryādāṁ sarvatopyabhiññānaiḥ |
prācyādibhyo digbhyaḥ kartavyā viratiravicalitā ||
138. iti niyamitadigbhāge pravartate yastato bahistasya |
sakalāsaṁyama virahādbhavatyahiṁsāvratāṁ pūrṇam ||
139. tatrāpi ca parimāṇaṁ grāmāpaṇabhavanapāṭkādīnāṁ |
pravidhāya niyatakālāṁ karaṇīyaṁ viramaṇaṁ deśāt ||
140. iti viratau bahudeśāttadutthahiṁsāṁ viśeṣaparihārāt |
tatkalāṁ vimalamatīḥ śrayatyahiṁsāṁ viśeṣeṇa ||
141. pāparddhijayaparājayasaṁgaraparadāragamanacauryādyāḥ |
na kadācanāpi cintiyāḥ pāpaphalaṁ kevalaṁ yasmāt ||
142. vidyāvāñijyamaṣikṛṣisevāśilpajivināṁ puṁsāṁ |
pāpopadeśādānaṁ kadācidapi naiva vaktavyam ||
143. bhūkhananavrṣkamoṭanaśūḍvaladalanāmbusecanādīni |
niḥkaraṇaṁ na kuryāddalaphalakusumoccayānapi ca ||
144. asidhenuviśahutāśanalāṅgalakaravālakārmukādīnāṁ |
vitarāṇamupakaraṇānāṁ hiṁsāyāḥ pariharedyatnāt ||
145. rāgādivardhanānāṁ duṣṭakathānāmabodhabahulānāṁ |
na kadācana kurvita śravaṇārjanaśikṣaṇādīni ||
146. sarvānarthaprathamāṁ mathanaṁ śaucasya sadma māyāyāḥ |
dūrātpariharaṇīyaṁ cauryāsatyāspadaṁ dyūtam ||
147. evaṁvidhamaparamapi jñātvā muñcatyanarthadaṇḍaṁ yaḥ |
tasyāniśamanavadyaṁ vijayamahīṁsāvratāṁ labhate ||
148. rāgadveṣatyāgānnikhiladravyeṣu sāmyamavalabya |
tattvopalabdhimūlaṁ bahuśaḥ sāmāyikaṁ kāryam ||
149. rajanīdivayorante tadavaśyaṁ bhāvaniyamavicalitam |
itaratra punaḥ samaye na kṛtaṁ doṣāya tadguṇāya kṛtam ||
150. sāmāyikaṁ śrūtānāṁ samastasāvadyayogaparihārāt |
bhavati mahāvratameṣāmudaye 'pi caritramohasya ||
151. sāmāyikasamskāraṁ pratidinamāropitaṁ sthirikartum |
pakṣārdhayorapikartvayo 'vaśyamupavāsaḥ ||

152. muktasamastārambhah proṣadhadinapūrvavāsarasyārdhe |
upavāsam gṛhṇīyānmamatvamapahāya dehādau ||
153. śritvā viviktavasatiṃ samastasāvadyayogamapaniṃ |
sarvendriyārthavīrataḥ kāyamanovacanaguptibhistiṣṭet ||
154. dharmadhyānāsakto vāsaramativāhya vihitasāndhyavidhiḥ |
śucisaṃstare triyāmūṃ gamayetsvādhyāyajitanidraḥ ||
155. prātaḥ protthāya tataḥ kṛtvā tātkaḷikam kriyākālpam |
nirvarttayedyathoktaṃ jinapūjām prāsukairdravyaiḥ ||
156. uktena tato vidhinā nītvā divasaṃ dvitīyārātriṃ ca |
ativāhayetprayatnādardham ca tṛtīyadivāsasya ||
157. iti yaḥ ṣoḍaśa yāmāṅgamayati parimuktasakalasāvadyaḥ |
tasya tadāniṃ niyataṃ pūrṇamahīṃsāvratam bhavati ||
158. bhogopabhogahetoḥ sthāvarahiṃsā bhavetkilāmiṣam |
bhogopabhogavirahādbhavati na leśo 'pi hiṃsāyāḥ ||
159. vāgguptenāstyantarā na samastādānāvīrahataḥ steyam |
nābrahma maithunamucaḥ saṅgo nāṅge 'pyamūrccasya ||
160. itthamaśeṣitahiṃsaḥ prayāti sa mahāvratitvamupacārāt |
udayati caritramohe labheta tu na saṃyamasthānam ||
161. bhogopabhogamūlā viratāvīratasya nānyato hiṃsā |
adhigamya vastutattvaṃ svaṃ śaktimapi tāvapi tyājyau ||
162. ekamapi prajighāṃsuḥ nihantyanantānyatastato 'vaśyam |
karaṇīyamaśeṣāṇāṃ pariharaṇamanantakāyānām ||
163. navanitam ca tyājyaṃ yonisthānam prabhūtajivānām |
yadvāpi piṇḍaśuddhau viruddhamabhidhiyate kiñcit ||
164. aviruddhā api bhogā nijaśaktimavetdya dhimatā tyājyāḥ |
atyājyeṣvapi simā kāryaikadivāniṣopabhogyatayā ||
165. punarapi pūrvakṛtāyām samikṣya tātkaḷikam nijām śaktim |
simanyantarasiṃ prātidivasaṃ bhavati kartavyā ||
166. iti yaḥ parimitibhogaiḥ santuṣṭasatyajati bahutarān bhogān |
bahutarahiṃsāvīrahātasyā 'hiṃsā viśiṣṭā syāt ||
167. vidhinā dātṛguṇavatā dravyaviśeṣasya jātārūpāya |
svaparānugrahaḥetoḥ kartavyo 'vaśyamatiṭhaye bhāgaḥ ||
168. saṃgrahamuccasthānam pādodakamarcanaṃ praṇāmanam ca |
vākkāyamaṇaśuddhiresaṇaśuddhiśca vidhimāhuḥ ||
169. ehikaphalānapekṣā kṣāntirniṣkapaṭātānasūyatvam |
aviśāditvamuditve nirahaṅkāritvamiti hi dātṛguṇāḥ ||
170. rāga dveṣāsaṃyamamadaduḥkhabhayādikaṃ na yatkurute |
dravyaṃ tadeva deyaṃ sutapaḥ svādhyāyavṛddhikaram ||
171. pātraṃ tribhedamuktaṃ saṃyogo mokṣakārāṇaguṇānām |
avīratasamyagdrṣṭīrvīratāvīrataśca sakalavīrataśca ||
172. hiṃsāyāḥ paryāyo lobho 'tra nirasatyate yato dāne |
tasmādatithivītarāṇam hiṃsāvīyuparamaṇameveṣṭam ||

173. gṛhamāgatāya guṇine madhukaravṛtyā parānnapiḍayate |
vitarati yo nā 'tithaye sa katham na hi lobhavān bhavati ||
174. kṛtamātmārtham munaye dadāti bhaktimatibhāvitatyāgaḥ |
arativiśūdāvimuktaḥ śīhikitalobho bhavatyahiṁsaiva ||
175. iyamekaiva samarthā dharmasvam me mayā samam netum |
satatamiti bhāvaniyā paścimasallekhanā bhaktyā ||
176. maraṇānte 'vaśyamahaṁ vidhinā sallekhanām kariṣyāmi |
iti bhāvanāpariṇato nāgatamapi pālayededam śilam ||
177. maraṇe 'vaśyamābhāvinī kaṣāyasallekhanātanūkaraṇamātre |
rāgādīmantareṇa vyāpriyamāṇasya nātmaghāto 'sti ||
178. yo hi kaṣāyāviśṭiḥ kumbhakajaladhūmaketuviśaśtraīḥ |
vyaparopayati prāṇān tasya syātsatyamātmavadhaḥ ||
179. niyante 'tra kaṣāyā hiṁsāyā hetavo yatastanutām |
sallekhanāmapi tataḥ prāhurahiṁsāprasiddhyartham ||
180. iti yo vratarakṣārtham satatam pālayati sakalāśilāni |
varayati patiṁvareva svayameva samutsukā śivapadaśriḥ ||
181. aticārāḥ samyaktve vratesu śīleṣu pañca pañceti |
saptatirami yathodītaśuddhipratibandhino heyāḥ ||
182. śāṅkā tathaiva kāṅkṣā vicikitsā saṁstavo 'nyadrṣṭinām |
manasā ca tatpraśaṁsā samyagdrṣṭeraticārāḥ ||
183. chedanātāḍṇanavandhā bhārasyāropaṇam samadhikasya |
pānānnayośca rodhaḥ pañcāhiṁsā vratasyeti ||
184. mithyopadeśādānam rahaso 'bhyākhyānakūṭalekhakṛtiḥ |
nyāsāpahāravacanam sākārakamantrabhedaśca ||
185. pratirūpavyavahāraḥ stenaniyogastadhṛtādānam |
rājavirodhātīkramahinādhikamānakaraṇe ca ||
186. smarativrābhīniveśānaṅgākriḍānyaparīṇayanakaraṇam |
aparigṛhitetarayorgamane cetvarikayoḥ pañca ||
187. vāstukṣetrāṣṭpādadahirāṇyadhadhānyadāsādāsīnām |
kupyasya bhedayorapi parimāṇātīkramāḥ pañca ||
188. urddhvamadhastāttīryagvyatikramāḥ kṣetravṛddhirādhūnām |
smṛtyantarasya gaditāḥ pañceti prathamāśīlasya ||
189. preṣyasya saṁprajñānamānayanam śabdarūpavinipātau |
kṣepo 'pi pudgalānām dvitīyāśīlasya pañceti ||
190. kandarpaḥ kautkucyam bhogānārthakyamapi ca maukharyam |
asamikṣitādhikaraṇam tṛtīyāśīlasya pañceti ||
191. vacanamanaḥkāyānām duḥpraṇidhānam tvaṇādaraścaiva |
smṛtyanupasthānayutāḥ pañceti caturthaśīlasya ||
192. anavekṣitūpramāṛjītamādānam saṁstarastathotsargaḥ |
smṛtyanupasthānamanādaraśca pañcopavāsasya ||
193. āhāro hi sacittāḥ sacittamiśraḥ sacittasambandhaḥ |
duḥpakko 'bhiṣavo 'pi ca pañcāmi śaṣṭaśīlasya ||

194. *paradātrvyapadeśaḥ sacittaniṣepatatpidhāne ca |
kālasatyātikramaṇaṁ mātṣaryaṁ cetyatithidāne ||*
195. *jīvitamaraṇāśaṁse suhr̥danurāgaḥ sukhānubandhaśca |
sanidānaḥ pañcaite bhavanti sallekhanākāle ||*
196. *ityetānaticārānapi yogi saṁpratarkya parivarjya |
samyaktvavrataśīlairamalaihpuruṣārthasiddhimetya cirāt ||*
197. *caritrāntarbhāvāt tapo 'pi mokṣāṅgamūgame gaditam |
anigūhitanijaviryaistadapi niṣevyaṁ samāhitasvāntaiḥ ||*
198. *anaśanamavamaudaryaṁ viviktaśayyāsanaṁ rasatyāgaḥ |
kāyakeśo vṛtteḥ saṁkhyā ca niṣevyāmīti tapo bāhyam ||*
199. *binayo vaiyāvṛtṭyaṁ prāyaścittam tathaiva cotsargaḥ |
svādhyāyo 'tha dhyānaṁ bhavati niṣevyaṁ tapo 'ntaraṅgamīti ||*
200. *jīnapuṅgavapravacane muniśvarāṇāṁ yaduktamācaraṇam |
sunirūpya nijāṁ padaviṁ śaktiṁ ca niṣevyametaḥ ||*
201. *idamāvaśyakaśatkaṁ samātāstavavandanāpratikramaṇam |
pratyākhyānaṁ vapuṣo vyutsargaśceti kartavyam ||*
202. *samyagdaṇḍo vapuṣaḥ samyagdaṇḍastathā ca vacanasya |
manasaḥ samyagdaṇḍo guptīritayaṁ samanugamyam ||*
203. *samyaggamanūgamaṇaṁ samyagbhūṣā tathaiṣaṇā samyak |
samyaggrahaniḥsepau vyutsargaḥ samyagīti samītiḥ ||*
204. *dharmāḥ sevyāḥ kṣānti mṛdutamṛjutā ca śaucamatha satyam |
ākiñcanaṁ brahma tyāgaśva tapaśca saṁyamaśceti ||*
205. *adhruvamaśaraṇamekatvamanyatāśaucamāsravo janma |
lokavṛṣabodhisamvaranirjarāḥ satatamanuprekṣyāḥ ||*
206. *kṣuttrīṣṇāhimanuṣṇaṁ nagnatvaṁ yūcanāratalābhah |
daṁśo maśakādīnāmākrośo vyādhiduhkhasaṁyamanam ||*
207. *sparśaśca tṛṇādīnāmajñānamadarśanaṁ tathā prajñā |
sarkārapuraskāraḥ śyā caryā vadho niṣadyā stri ||*
208. *dvāviṁśatitapyete pariśodhavyā pariśahāḥ satatam |
saṅkleśamuktamanasā saṅkleśanimittabhītena ||*
209. *iti ratnatrayametatpratisamayaṁ vikalamapi gṛhasthena |
paripālaniyamaniṣaṁ niratyayāṁ muktimabhilaṣitā ||*
210. *baddhodyamena nityaṁ labdhvā samayaṁ ca bodhilābhasya |
padamavalambya munināṁ kartavyaṁ sapadi paripūrṇam ||*
211. *asamagraṁ bhūvayato ratnatrayamasti karmabandho yaḥ |
savipakṣakṛto vaśyaṁ mokṣopāyo na bandhanopāyaḥ ||*
212. *yenāñśena sudṛṣṭistenāñśenāśya bandhanaṁ nāsti |
yenāñśena tu rāgastenāñśenāśya bandhanaṁ bhavati ||*
213. *yenāñśena jñānaṁ tenāñśenāśya bandhanaṁ nāsti |
yenāñśena tu rāgastenāñśenāśya bandhanaṁ bhavati ||*
214. *yenāñśena caritraṁ tenāñśenāśya bandhanaṁ nāsti |
yenāñśena tu rāgastenāñśenāśya bandhanaṁ bhavati ||*

215. yogātpradeśabandhaḥ sthitibandho bhavati yaḥ kaṣāyāttu |
darśanabodhacaritraṁ na yogarūpaṁ kaṣāyarūpaṁ ca ||
216. darśanamātmaviniścitarūtmaparijñānmiṣyate bodhaḥ |
sthitirūtmāni caritraṁ kuta etebhyo bhavati bandhaḥ ||
217. samyaktvacaritrābhyāṁ tīrthakarāhārakarmaṇo bandhaḥ |
yo 'pyupadiṣṭaḥ samaye na nayavidāṁ so pi doṣāya ||
218. sati samyaktvacaritre tīrthakarāhārabandhakau bhavataḥ |
yogakaṣāyau tasmāttatpunarasminnudāsīnam ||
219. nanu kathameva siddhyatu devāyuh prabhṛti satprakṛtibandhaḥ |
sakalajanasuprasiddho ratnatrayadhārīṇaṁ munivarāṇāṁ ||
220. ratnatrayamiha heturnirvāṇasyaiva bhavati nānyasya |
āsravati yattu puṇyaṁ śubhopayogo 'yamaparādhah ||
221. ekasminsamavāyūdatyantaviruddhakāryayorapi hi |
iha dahati ghṛtamitiyathāvyavahārastādṛṣo 'pi rūḍhimitaḥ ||
222. samyaktvacāritrabodhalakṣaṇo mokṣamārga ityeṣaḥ |
mukhyopacārarūpaḥ prāpayati paraṁ padaṁ puruṣam ||
223. nityamapi nirupalepaḥ svarūpasamavasthito nirupaghātah |
gaganamiva paramapuruṣaḥ paramapade sphurati viśadatamaḥ ||
224. kṛtakṛtyaḥ paramapade paramātmā sakalaviṣayaviṣayātmā |
paramānandananimagne jñānamayo nandati sadaiva ||
225. ekenūkarṣanti ślathayanti vastutattvamitareṇa |
antena jayati jaininitirmanthānanetramiva gopi ||
226. varṇaiḥ kṛtāni citraiḥ padāni tu padaiḥ kṛtāni vākyāni |
vākyaiḥ kṛtaṁ pavitraṁ śāstramidaṁ na punarasmābhiḥ ||
- iti śrīmadamṛtacandrasūriṇāṁ kṛtiḥ puruṣārthasiddhyupāyo
'para nāma jinapravacanarahasyakośaḥ samāptaḥ

Раздел пятый

НЕМИЧАНДРА СИДДХАНТА ЧАКРАВАРТИН

Дигамбарская философия в лице Умасвати, Кундакунды и Амрита-чандры наследуется Немичандрой (*Nemicandra*), к имени которого джайнская традиция прибавит еще два имени-титла Сиддханта Чакравартин (*Siddhānta Cakravartin*). Это имя-прозвище означает, что его носитель был подобен чакравартину¹ в знании писаний. Немичандра² признается одним из самых эрудированных дигамбарских авторов, чьи сочинения дают ясное и целостное представление о всей джайнской системе воззрений, включая метафизику, этику и космологию джайнизма. Традиционно время его жизнедеятельности относится к последней четверти X — первой четверти XI в.³

5.1. Немичандра и его время

История джайнизма знает множество примеров (вымышленных или подлинных) материальной или идеологической поддержки учения Махавиры правителями той или иной области. Однако самой знаменитой страницей ее является основание династии Гангов в Карнатаке на юге Индии неким дигамбарским монахом по имени Симханандин (*Simhanandin*) из общины Нандигана⁴. Симханандин ухитрился возвести на

¹ Чакравартин — букв. «вращающий колесо [Дхармы]», термин, обозначающий в индийской культуре идеального правителя, в чьих руках находится власть над миром и соблюдение Дхармы (т.е. правильное «вращение колеса Дхармы») и который выступает гарантией мирового порядка. Свое представление о чакравартине формируется не только в брахманской традиции, но и в буддизме и в джайнизме.

² В истории джайнской мысли было несколько учителей, и, как правило, «наш» Немичандра в литературе маркируется своим прозвищем «Сиддханта Чакравартин», но в данной работе мы для краткости будем использовать только одно имя.

³ См.: Commentaries on the *Gommaṭasāra*. — *Khadabadi B.K. Studies in Jainology, Prakrit Literature and Languages*. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 1997. С. 268.

⁴ См.: *Gaṅgarājyamañ māḍida saṁghanandīcāryar*. Epigraphia Carnatica. Vii, no. 46, 139. См. также: *Saletore B.A. Medieval Jainism*. Bombay, 1938. С. 11.

трон в 265 г. н.э. Мадхаву (*Mādhava*), или Шивамару (*Śivamāra*) Конгуниварму (*Koṅguṇivarmā*), первого представителя Гангов. Существует немало легенд вокруг этого знаменательного для истории Индии вообще и джайнизма в частности события. Согласно одной из таких легенд, основание новой династии стало возможным благодаря тому, что Симханандин обладал магическими, сверхъестественными силами, при помощи которых он и возвел на трон нового правителя. Однако из подобных рассказов не следует, что дигамбарский ачарья каким-то образом оказывал влияние на проводимую Конгунивармой политику и что последующие представители этой династии были верны джайнскому учению. Все так же согласно легенде, последующие правители следовали наставлениям дигамбарского учителя Симханандина, который сказал своему протезе: «Если ты нарушаешь то, что обещал; если ты не поддерживаешь джайнское Учение; если ты хватаешь жену другого; если ты ешь мед или мясо; если ты общаешься с низкими людьми; если ты не отдаешь свое богатство нуждающимся; если ты бежишь с поля сражения, то твой род погибнет»⁵.

Эпиграфические данные ничего не сообщают о *деятельной* роли Симханандина, они лишь свидетельствуют о том, что династия Гангов была связана с ним. Одна из надписей (№ 213) в храме Паршванатхи на горе Чандрагири из Шравана Белголы упоминает, что Шивамара Конгуниварма был учеником Симханандина⁶, а другая (№ 214) свидетельствует, что род Гангов расцвел благодаря святому Симханандину⁷. Множество надписей, датируемых от IV вплоть до XII в., говорят о возведении джайнских храмов, статуй и создании пещер для джайнских аскетов, которые были переданы в дар последователям Махавиры представителями династии Гангов. Очевидно, Ганги, столицей которых был город Гангавади, непрерывно в течение почти семи столетий проводили «про-джайнскую» политику, а некоторые из правителей династии, по преданию, закончили свою жизнь сугубо джайнским способом — саллекханой.

Наибольший след в истории джайнизма оставил правитель Марасимха II (*Mārasimha*), фигурирующий в ряде надписей как Дхарма Махараджадхираджа Сатьявакья Конгуниварма Падманади Марасимха (*Dharma Magārājādhirāja Satyavākya Koṅguṇivarmā Padmanaḍi Mārasimha*), т.е. «Благочестивый, Великий царь царей, Изрекающий истину, Конгуниварма Лotosовая река, Человеколев». Правление этого царя в индийской исторической традиции связывается с решающими

⁵ Там же, с. 12.

⁶ Inscriptions at Sravana Belgola. Ed. with Introduction by Lewis Rice. Bangalore, 1889. С. 42.

⁷ Там же.

победами над Чхерами, Чолами, Пандьями и Паллавами из страны Ноламбади. Самая же знаменитая битва Марасимхи Второго была против Ваджджаладевы в Гонуре и Уччханге. Как гласит джайнская легенда, после блестящего правления великий царь оставил трон и прекратил свое существование посредством трехдневного поста-голодания⁸ в присутствии своего ученика Аджитасены в Банкапуре в Дхарваре⁹. По эпитафии в недатированной надписи на четырех сторонах основания колонны, известной как Куге Брахмадева кхамбха, недалеко от входа в храм на горе Чандрагири и по соседней с ней надписи можно датировать время смерти Марасимхи Второго 974/5 г.¹⁰

С правлением Марасимхи Второго из династии Гангов связана деятельность его военного советника и полководца по имени Чамундарая (*Cāmuṇḍarāya*), или Чамундараджа (*Cāmuṇḍarāja*), благодаря героизму которого войска Марасимхи победили воинов Ваджджаладевы. Отца Чамундараи звали Махабалайя, а мать — Калаладеви. От жены Аджитадеви у него был сын по имени Джинадевана¹¹. Надпись в Курадахали (дистрикт Хассан), датируемая 1090 г., сообщает о том, что у Чамундараи было еще два сына: Мадираджа и Эллаппайя¹². В Шравана Белголе есть надписи, где советник царя всячески превозносится и прославляется, а в другой надписи Ганга-раджа как покровитель Кундакунда-анвайи из Мула-сангхи сравнивается с Чамундараей¹³. В весьма пространной надписи (№ 38, ок. 983 г.)¹⁴ на Тьягада Брахмадева кхамбхе, посвященной восхвалению Чамундараджи, говорится, что он был рожден солнцем, украшающим, подобно драгоценности, главу восточной вершины семьи (*kula*) брахманов и кшатриев, драгоценностью в гирлянде, спускающейся с горы, содержащей «рудник» семьи брахманов и кшатриев, и неистовым ураганом, поднимающим «пламя» семьи брахманов и кшатриев, и т.д. В других надписях Чамундарая называется «творцом драгоценности праведности» (*samyaktvaratnā-*

⁸ Речь идет о саллекхане.

⁹ Очевидно, джайнская историография повторяет традиционный сюжетный ход — легенду о благочестивом правителе, — который уже использовался в истории с Чандрагуптой Маурьей. См. Раздел первый.

¹⁰ Winternitz M. A History of Indian literature. Vol. 2. Delhi a.o., 1983. С. 561; *Nemican-dra Siddhānta Cakravartī. Dravya-saṁgraha*. Engl. transl. with Prakrit *Gāthas* (Text) and Sanskrit *Cchāyās* (renderings) and *Padapāṭha*. Ed. by S.C. Ghoshal. — Lala Sundar Lal Jain Research Series. Vol. III. Delhi, 1989 (first edition in SBJ. Vol. I. Arrah, 1917).

¹¹ Chavan S.P. Jainism in Southern Karnataka (up to AD 1565). New Delhi: D.K. Print-world, 2005. С. 98.

¹² Там же.

¹³ Sangave V.A. The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study. Delhi: Bharatiya Jñānapīṭha, 1981. С. 61.

¹⁴ Inscriptions at Sravana Belgola. Ed. with Introduction by Lewis Rice. Mysore, 1889. С. 85.

kara), «жезлом, поражающим толпы врагов» (*vairkulakāladanḍa*), «доблестным в оружии» (*bhujavikrama*) и «Парашурамой¹⁵ в сражении» (*samaraparaśarāma*)¹⁶. Про него также известно, что он покровительствовал поэту Ранне, писавшему на каннада¹⁷.

После смерти Марасимхи Второго царский трон Гангов унаследовал Панчаладева (*Pañcaladeva*), а ему наследовал Рачамалла II (*Rācamalla*), или Раджамалла II (*Rājamalla*)¹⁸, чье полное имя было Дхарма Махараджадхираджа Сатьявакья Конгуниварма Падманади Рачамалла. Рачамалла правил в 974–984 гг., и во время его правления Чамундарая также был советником царя.

Чамундарая приписывается создание «Чамундарая-пураны» (*Cāmunḍarāya-purāṇa*) на языке каннада, в которой рассказываются истории о жизни 24 тиртханкаров, оканчивающиеся 900 г. эры Шака, годом Ишвары (978 г.). Этот год и принимается в качестве даты появления «Чамундарая-пураны». В открывающей сочинение главе говорится, что его (автора) господин был *gaṅgakulacūḍāmañijagadekavira nolambakulāntakadeva* («правитель, потомок семьи Ноламба, единый герой мира, чудесная драгоценность из династии Гангов»), рожденный в роду (*vaṁśa*) брахманов и кшатриев. Завершающая часть пураны сообщает, что автор был учеником Аджитасены (*Ajitasena*) и Немичандры.

Согласно эпиграфическим данным и пуране, с возрастом Чамундарая полностью посвятил себя религиозной деятельности и под руководством своего духовного учителя Аджитасены всячески пропагандировал джайнское учение, возводя колоссальные статуи Гомматешвары¹⁹ и Неминатхи в горах Виндьягири и Чандрагири в Шравана Белголе²⁰. Возведение знаменитой 17-метровой статуи Бахубали, согласно преданию, было совершено в 981 г.²¹ По традиции Чамундарая большую

¹⁵ Парашурама — букв. «Рама с топором», одно из воплощений (аватар) бога Вишну. Довольно любопытный эпитет, видимо, отражающий процесс частичного инкорпорирования индуистских верований в джайнскую религию.

¹⁶ *Saletore B.A. Medieval Jainism*. С. 107.

¹⁷ *Commentaries on the Gommatasāra*. — *Khadabadi B.K. Studies in Jainology, Prakrit Literature and Languages*. С. 278.

¹⁸ Возможно, что собственным именем царя было все же Рачамалла, хотя в надписях встречается и Раджамалла. См.: *EI. Vol. V*, надпись № 18.

¹⁹ Гомматешвара, или Бахубали, — сын первого тиртханкара, Ришабхи, особо почитаемый дигамбарами. О происхождении названия «Гоммата» см. статью: *Observation on Gommatā, Gommatarāya and Gommatadeva*. — *Khadabadi B.K. Studies in Jainology, Prakrit Literature and Languages*. С. 336–342.

²⁰ Историю возведения статуи Гомматешвары см.: *Chavan S.P. Jainism in Southern Karnataka (up to AD 1565)*. С. 93–96.

²¹ Считается, что начиная именно с этого года каждые 12 лет вплоть до нашего времени (последний раз — в феврале 2003 г.) проводится церемония «махамастакабхишека», заключающаяся в последовательном поливании и осыпании статуи 15 суб-

часть своего богатства отдал на поддержание ритуалов почитания возведенных статуй.

Поскольку «Чамундарая-пурана», датируемая приблизительно второй половиной X в., упоминает Немичандру, то время жизни этого дигамбарского учителя относят к X или началу XI в. Отношения Чамундараи и Немичандры описываются в надписи, датируемой 1530 г., высеченной на каменной ограде храма Падмавати в Талука Нагар, дистрикт Шимога:

*milokasāra-pramukhaḥ.....
bhuvī nemicandraḥ
vibhāti saiddhāntika-sārvabhaumaḥ
cāmuṇḍarājārdhita-pādapadmaḥ*²²

«[Автор] „Трилока-сары“ и других сочинений... Немичандра, верховный повелитель [изложенного] в писаниях, сияет [в этом мире, его] стопы почитаются Чамундараей».

Эпитет «сайддхантика сарвабхаума» является синонимом прозвища «Сиддханта Чакравартин», традиционно приложимого к Немичандре.

Подробностей о жизнедеятельности Немичандры Сиддханта Чакравартин джайнская традиция не сообщает, но имя «Немичандра» встречается неоднократно в различных списках учителей нескольких дигамбарских общин. Однако очевидно, что речь в этих гурвавали идет о другом Немичандре, жившем, вероятно, не ранее XV в.²³

Известный историк индийской философии К. Поттер в своей «Энциклопедии индийских философий» различает трех Немичандр: Немичандра I (X в.) — автор «Правачанасароддхары» (*Pravacanasāroddhara*), Немичандра II (975–1000) — автор «Гоммата-сары» и Немичандра III (XII в.) — автор «Дравья-санграхи»²⁴. По всей видимости, второй Немичандра К. Поттера является тем самым, о котором го-

станциями: водой, тростниковым сахаром, миндалем, молоком, золотыми цветами, кокосами, топленным маслом — гхи, финиками, простоквашей, серебряными цветами, бананами, патокой, маковыми зернами, сандалом и серебряными монетами. В настоящее время в церемонии используются лишь желтая и красная пудра, сандаловая паста, молоко и чистая вода. См. подробнее об истории проведения этой церемонии: *Sangave V.A. The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study. C. 94–110; Jaini P.S. Jaina Festivals. — Jaini P.S. Collected Papers on Jaina Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. C. 252.*

²² Цит. по: *Sangave V.A. The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study. C. 120.*

²³ *Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools. Delhi, 1975. C. 99, 104, 135.*

²⁴ *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography. Comp. by K.H. Potter. Vol. 1. Delhi a.o. 1974. C. 145, 150, 178.*

ворят эпиграфические данные и «Чамундарая-пурана». Сам же К. Поттер ни одного из трех Немичандр не аттестует как Сиддханту Чакравартина. Примечательным в данном случае является то обстоятельство, что историк индийской философии полагает (правда, непонятно, на каком основании), что «Гоммата-сара» и «Дравья-санграха» принадлежат разным авторам, тогда как традиция приписывает их одному дигамбарскому учителю, о чем будет сказано ниже. Проблема выделения двух или трех Немичандр (речь идет об одном временном интервале в истории джайнской литературы) типологически сходна с проблемой двух и более Нагарджун и двух Васубандху в истории буддийской мысли. Вряд ли подобный исследовательский ход может дать что-то принципиально новое в анализе корпуса сочинений, атрибутируемых тому или иному учителю, так как и сама фигура учителя является в большей (как Нагарджуна) или меньшей (подобно Немичандре) степени персонажем скорее мифологии, легенд и преданий, чем собственно реальных исторических событий, восстановить которые у индологов нет достаточных сведений и разработанного научного метода.

Что касается учительской традиции Немичандры, то в своем самом обширном сочинении под названием «Гоммата-сара» он воздает хвалу и выражает почтение нескольким джайнским мудрецам, которых он считает своими учителями. Это Абхаянандин, Индранандин, Виранандин и Канаканандин²⁵. В конце сочинения «Чандрапрабхачаритра» (*Candraprabhacārītra*) Виранандина говорится, что автор был учеником Абхаянандина, который, в свою очередь, был учеником Гунанандина. Сам же Немичандра в «Гоммата-саре» сообщает, что Индранандин был учителем Канаканандина.

Учеником Немичандры, согласно джайнскому преданию, был прославленный дигамбарский учитель Гунавира Сиддхантадева.

5.2. Сочинения Немичандры

Для джайнской традиции наследие этого дигамбарского автора оказалось чрезвычайно влиятельным, поскольку тематика его сочинений охватывает всю систему воззрений последователей тиртханкаров. Произведения Немичандры Сиддханта Чакравартина по своей теоретической масштабности стоят в одном ряду с ТС Умасвати и Corpus

²⁵ *ṇamīṇa abhayaṇaṁdiṁ sudasāyapāragimdaṇaṁdigurum | varavīraṇaṁdiṇāhaṁ paṇaḍḍhaṇaṁ paṇaḍḍhaṇaṁ || 785 ||*. Имя Канаканандина упоминается в гатхе 396 «Карма-канды».

Cundacundae. Дж.Л. Джайни прямо утверждает о наследовании Немичандрой традиции Бхадрабаху, Кундакунды и Умасвати²⁶.

Всего Немичандре Сиддханта Чакравартину приписывается пять произведений. Все они написаны на пракрите, том самом «дигамбари» (основу которого составляет джайн-шаурасени), языке сходном или даже идентичном языку *Corpus Cundacundae*²⁷. Так же как и в случае с текстами Кундакунды, сочинения Немичандры имеют санскритскую версию на основе транспозиции.

Самое объемное по количеству гатх его произведение называется «Гоммата-сара» (*Gommaṭa-sāra*, скр. *Gommaṭa-sāra*), оно состоит из двух больших частей, или разделов: «Джива-канда» (*Jiva-kāṇḍa*, скр. *Jiva-kāṇḍa*) — 734 гатхи, и «Карма-канда» (*Kamma-kāṇḍa*, скр. *Karma-kāṇḍa*) — 972 гатхи²⁸. Свое название трактат получил потому, что он представляет собой изложение сути (*sāra*) джайнского учения для Гомматараи, т.е. для мудрого и прославленного советника двух царей Чамундараи. Помимо своего основного наименования, под которым трактат фигурирует в истории джайнской литературы, он имеет еще одно название — «Панча-самграха» (*Pañca-saṃgraha*), т.е. «Собрание пяти», поскольку в трактате разъясняется пять аспектов связанности: 1) собственно связанность (*bandha*) души кармой; 2) то, что связывается (*badhyamāna*); 3) то, что связывает (*bandhasvāmī*); 4) причина связанности (*bandhahetu*) и 5) виды связанности (*bandhabheda*).

Первый раздел, «Джива-канда», посвящен, как это ясно уже из самого наименования, душе, классификации душ, их происхождению и природе. В некотором смысле этот раздел представляет собой своего рода учебник по «естественной истории» мира в джайнской интерпретации. «Джива-канда» служит отличной иллюстрацией джайнской (да и индийской в целом) страсти к бесконечным классификациям, перечислениям и подсчетам. Второй раздел трактата рассказывает о природе кармической материи и разъясняет суть взаимодействия кармы и ду-

²⁶ Понятно, что современный джайнский автор является выразителем взглядов дигамбарской традиции. См.: *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Ed. by J.L. Jaini. — Sacred books of Jainism. Vol. 2. Arrah, 1920. Introduction.

²⁷ Мы говорим «сходном или даже идентичном», поскольку язык сочинений Немичандры, так же как и Кундакунды (даже язык самих текстов, входящих в *Corpus Cundacundae*, не является одним и тем же), нуждается в изучении специалистами-филологами, каковым автор данной работы не является, поэтому выводы относительно языковых особенностей рассматриваемых трактатов сделаны на основе выявления общего сходства и носят сугубо предварительный характер.

²⁸ По С.Ч. Гхошалу — 733 и 973 соответственно. См. его Introduction в: *Nemicandra Siddhānta Cakravartī. Dravya-saṃgraha*. Engl. transl. with Prakrit *Gāthas* (Text) and Sanskrit *Cchāyās* (renderings) and *Padapāṭha*. Ed. by S.C. Ghoshal. — Lala Sundar Lal Jain Research Series. Vol. III. C. xlii.

ши. Характеризуя в целом «Гоммата-сару», следует отметить, что в этом трактате мы не найдем отвлеченных философских рассуждений в духе Кундакунды или Амритачандры. Жанр данного произведения несколько иной — «справочник по душе и карме», максимально полная экспликация фундаментального положения джайнской онтологии о множестве душ. Мало кто в истории философской мысли (не только Востока, но и Запада) ставил перед собой задачу детально продемонстрировать, как на уровне феноменального мира (применительно к терминологии индийской философской мысли — сансары) выстраиваются иерархические взаимосвязи между первичными единицами структуры, в данном случае — душами. В этом смысле «Гоммата-сара» является уникальным произведением не только джайнской философской литературы, но и мировой вообще.

Согласно последней гатхе «Карма-канды», Чамундарая написал на популярном языке (возможно, каннада) комментарий к «Гоммата-сару» под названием «Вира-марттанди» (*Viramarttaṇḍī*)²⁹. По преданию, Чамундарая имел еще одно имя — Вира-мартанда, поэтому и комментарий получил название по его автору. В настоящее время это сочинение считается утерянным, однако на него ссылаются Кешававарни в своем комментарии (*Gommaṭa-sāra-vṛtti*), на основании которого индологи и сделали вывод о том, что Чамундарая писал на каннада³⁰. Помимо Чамундараи и Кешававарни свой комментарий *Mandaprabodhikā* на трактат Немичандры написал на санскрите Абхаячандра (1275), однако он является незавершенным и доходит только до гатхи 383 «Джива-канды». Существует ряд комментариев на каннада и хинди, самым знаменитым и авторитетным из которых в дигамбарской традиции считается *Samyagjñānacandrikā* Тодармала (XIX в.)³¹.

Два других произведения Немичандры — «Лабдхи-сара» (*Labdhi-sāra*, скр. *Labdhi-sāra* — «Суть обретений») и «Кшапана-сара» (*Kṣhapaṇa-sāra*, скр. *Kṣhapaṇa-sāra* — «Суть уничтожения»)³² можно рассматривать как логическое продолжение «Гоммата-сары». В первом из этих трактатов, состоящем из 380 гатх, рассказывается о пяти видах «обретений», которые ведут к правильному поведению, тогда как вто-

²⁹ *Gommaṭasuttallihāṇe gommaṭarāyeṇa yā kayā desi | so rao ciraṁ kālāṁ vīramarttaṇḍī || 972 ||*.

³⁰ *nemichandraṁ jinaṁ natva siddhaṁ śrījñānabhūṣaṇam | vṛttiṁ gommaṭasārasya kurve karṇaṭavṛttitaḥ ||* «Джину Немичандру... я создал на каннада комментарий на „Гоммата-сару“».

³¹ Список комментариев см.: Commentaries on the *Gommaṭasāra*. — *Khadabadi B.K. Studies in Jainology, Prakrit Literature and Languages*. С. 269–270.

³² Последнее сочинение Немичандры Сиддханта Чакравартина не следует путать с трактатом Мадхавачандры Трайвидьи более позднего времени, имеющим аналогичное название и посвященным той же самой теме, но написанным в прозе на санскрите.

рой посвящен теме искоренения страстей, в первую очередь гордыни, алчности, лживости и гнева. «Кшапана-сара» включает 270 гатх.

Еще один трактат дигамбарского автора, «Трилока-сара» (*Tiloya-sāra*, скр. *Triloka-sāra* — «Суть трех миров»), представляет собой развернутое описание джайнской космологической картины, на которое был написан комментарий Мадхавачандры Трайвидьи³³.

Самое лаконичное (всего 58 гатх) сочинение Немичандры — это «Дравья-самграха» (*Davva-saṁgaha*, скр. *Dravya-saṁgraham* — «Собрание субстанций»). Оно является своеобразным credo джайнизма, ибо в этом произведении в кратких стихотворных строчках сформулированы основные догматы джайнской доктрины, поэтому «Дравья-самграха» — одно из наиболее популярных и цитируемых произведений джайнской литературы. На этот трактат существует авторитетный комментарий Брахмадевы (XVII в.).

С.Ч. Гхошал сообщает, что Немичандра был автором еще одного произведения под названием «Праптиштхалатха» (*Pratiṣṭhāpāṭha*), посвященного созданию и почитанию образов тиртханкаров, которое было написано в подражание сочинению Индранандина с таким же названием³⁴. Однако это сочинение остается недоступным исследователям, поэтому о нем нет никакой дополнительной информации, кроме ссылки С.Ч. Гхошала.

³³ Примечательно, что сам Мадхавачандра в конце комментария сказал, что вставил несколько своих гатх-стихов в основной текст, согласно предписанию своего предшественника Немичандры. См.: *Jindal K.B. An Epitome of Jainism*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1988. С. 15.

³⁴ *Nemicandra Siddhānta Cakravartī. Dravya-saṁgraha*. Engl. transl. with Prakrit *Gāthas* (Text) and Sanskrit *Cchāyās* (renderings) and *Padapāṭha*. Ed. by S.C. Ghoshal. — Lala Sundar Lal Jain Research Series. Vol. III. С. xliv.

1. Того избранного владыку¹ джин², кто описал субстанции³ — душу и не-душу, — восхваляемого множеством повелителей⁴ богов⁵, восхваляю [и я, преклонив] главу.

2. Душа есть направленность сознания. Она бестелесна, активна, соответствует своему телу⁶, «вкуситель»⁷, пребывает в сансаре, сиддха⁸, движется вниз⁹ [или] вверх.

¹ Скр. *Vṛṣabha* — так звали легендарного основателя джайнизма, первого тиртханкара, символом которого в джайнской иконографии является бык (слово *vṛṣabha* значит «бык»). Согласно джайнским легендам, он обучил людей ремеслам и искусствам, распределил людей по варнам и принес истинную религию — джайнизм. Его дочь, Брахми, изобрела письменность («брахми» — одна из систем древнеиндийского письма), а сын Бхарата был первым чакравartiном, т.е. государем, чьим именем и названа Индия. Этот же эпитет в индуизме применялся по отношению к Индре, повелителю богов. Однако в данной гатхе, в соответствии с традицией написания подобного рода философских трактатов, имеется в виду не Вришабха, а Махавира Вардхамана, 24-й тиртханкар, который считается историческим основателем джайнизма, поэтому мы перевели данный термин как «владыка».

² Джина (скр. *jina*), «победитель» — обычный титул Махавиры. Однако «джинами» (наряду со словом «джайны») называют и просто последователей тиртханкаров. Все трактаты джайнских авторов начинаются с традиционного приветствия джайнским «святым»: Махавире и другим тиртханкарам, освобожденным и совершенным душам.

³ Субстанция — одно из главных понятий джайнской онтологии. Это вечная не сотворенная никем первооснова всех вещей, нечто постоянное в процессе изменения и являющееся носителем, субстратом различных атрибутов и модусов. Основных субстанций, рубрифицирующих мир, две — душа и не-душа, которые далее в гатхе и упоминаются.

⁴ Повелители (скр. *indra*) — джайнизм отчасти унаследовал традиционные брахманистские религиозные представления, инкорпорируя в свой пантеон Индру, Брахму и других богов. Однако в джайнской мифологической картине эти персонажи заняли более скромное положение в ряду многих богов.

⁵ Боги (скр. *deva*) — один из уровней существования души. Боги бывают четырех основных видов: «во дворцах живущие» (*bhavanvasin*); «блуждающие», населяющие леса (*vyantara*); «светила» (*jyotiṣka*) и «небесные» (*vaimanika*), которые, в свою очередь, подразделяются на множество подвидов. См. ТС, гл. 4–5.

⁶ Постулат о соразмерности души телу, которое она занимает, отличает джайнскую философскую доктрину от остальных учений Индии. Суть данного тезиса заключается в том, что душа, будучи самой жизнью, наполняет и пронизывает собой все тело, которое занимает в данном воплощении.

⁷ «Вкуситель» (скр. *bhotr*) — т.е. душа пожинает плоды своей деятельности.

⁸ Сиддха (скр. *siddha*), досл. «достигший» — имеется в виду душа, достигшая освобождения, т.е. совершенная душа, лишённая телесной оболочки и пребывающая в нирване.

⁹ Досл. «стареющая, ветшающая, опускающаяся». Современный комментатор и переводчик С.Ч. Гхошал предпочел перевести это слово как «естественное», относящееся к «движению вверх». См. ДС 1917, с. 5.

3. С обыденной [точки зрения] душа в трех временах [обладает] четырьмя пранами: индриями, силой, жизнью и дыханием. С подлинной [точки зрения] у нее [есть] только сознание.

4. Направленность сознания [бывает] двух видов: видение и знание. Видение — четырех видов. Видение следует знать как визуальное, не-визуальное, ясновидение и всевидение.

5. Знание — восьми видов: истинное и ложное знание чувственное, знание из писаний, ясновидение, телепатия и всеведение¹⁰. Оно может быть прямым и опосредованным.

6. С обыденной [точки зрения] говорится, что душа [имеет] основные характеристики: восемь [видов] знания и четыре [вида] видения. Однако с чистой точки зрения [душа] — чистое знание и видение.

7. С подлинной [точки зрения] у души нет пяти [видов] цвета¹¹ и вкуса¹², двух [видов] запаха¹³ и восьми [видов] осязания¹⁴, поскольку [она] бестелесна. С обыденной [точки зрения] душа [телесна] из-за связанности [с кармой].

8. С обыденной [точки зрения] душа — создательница кармической материи и тому подобного, но с подлинной [точки зрения] атман — [создатель] кармы сознания, с чистой точки зрения — чистых состояний сознания.

9. С обыденной [точки зрения] душа «вкушает» плод кармической материи — счастье и страдание. С подлинной точки зрения атман есть только свои собственные состояния сознания.

10. С обыденной [точки зрения] сознающая [душа] из-за неразрушимости благодаря сужению и расширению соразмерна малому [или] большому телу. Но с подлинной точки зрения [она] обладает лишь бесчисленными точками пространства.

11. Земля, вода, огонь, воздух и растения есть виды неподвижных душ с одной индрией¹⁵. Подвижные души — улитки и тому подобные — имеют две¹⁶, три¹⁷, четыре¹⁸ и пять индрий¹⁹.

¹⁰ Восемь видов знания: истинное чувственное знание, истинное знание из писаний, истинное ясновидение, телепатия и всеведение, а также ложное чувственное знание, ложное знание из писаний и ложное (обрывочное) ясновидение.

¹¹ Пять видов цвета — черный, синий, красный, желтый, белый.

¹² Пять видов вкуса — соленый, острый, вяжущий, сладкий, горький.

¹³ Два вида запаха — приятный, неприятный.

¹⁴ Восемь видов осязания — твердость, мягкость, тяжесть, легкость, холодность, теплота, липкость, сухость.

¹⁵ Одна индрия — осязание.

¹⁶ Две индрии — осязание и вкус. Их имеют улитки, раковины, пресмыкающиеся, черви.

¹⁷ Три индрии — осязание, вкус и запах — имеют вши, клопы, муравьи, скорпионы и другие насекомые.

¹⁸ Четырьмя индриями (все вышеперечисленные и цвет) обладают слепни, москиты, мухи, пчелы, жуки, бабочки, стрекозы.

¹⁹ Пять индрий (осязание, вкус, цвет, запах, звук) имеют боги, люди, обитатели ада и животные.

12. Известно, что [имеющие] пять индрий [бывают] обладающими разумом и не обладающими разумом. Остальные не имеют разума. [Обладающие] одной индрией [бывают] грубыми и тонкими. Все [они могут быть] совершенными, и наоборот.

13. Далее, известно, что с нечистой [точки зрения] пребывающие в сансаре [души] бывают четырнадцати видов в соответствии со ступенями стремления и совершенства. Однако с чистой точки зрения все [души] чисты.

14. Сиддхи лишены кармы, [обладают] восьмью атрибутами, несколько меньше последнего тела, пребывают на вершине мира, вечны и обладают способностью подниматься и опускаться.

15. Под не-душой понимается материя, условия движения и покоя, пространство, время. Материя телесна, [имеет] цвет и другие атрибуты. Остальные же [субстанции] бестелесны.

16. Звук, связанность, тонкость, грубость, форма, разделение, темнота, образ, вкупе с блеском и жаром — модусы материальной субстанции.

17. Условие движения «помогает» перемещаться материи и душе, подобно тому как вода позволяет двигаться рыбам. Но оно не заставляет двигаться неподвижных.

18. Условие покоя «помогает» пребыванию материи и душам, подобно тому как тень позволяет покоиться путникам. Но оно не поддерживает движущихся.

19. Познай, что согласно джайнскому [учению] пространство — это то, что вмещает души и другие [субстанции]. Пространство мира и не-мира — таковы два вида пространства.

20. Миром [называется место], где условия движения и покоя, время, материя и души существуют в пространстве. То, что за пределами, — называется не-миром.

21. Обычным является то время, которое есть способ преобразования субстанций и отличается изменением и т.д. А в высшем смысле время отличается постоянством.

22. Те бесчисленные субстанции, которые существуют одна за другой в каждой точке мирового пространства, подобно куче жемчужин, [есть] «атомы» времени.

23. Поэтому говорится, что субстанция в соответствии с подвидами души и не-души [бывает] шести видов, пять из которых (за исключением времени) признаются протяженными субстанциями.

24. Поскольку они существуют, поэтому избранными джинами называются «существующими». Подобно этому: так как [занимают] много точек пространства, они — «тела». Отсюда [название] — «протяженные субстанции».

25. У души, условий движения и покоя бесчисленное количество точек пространства, у пространства — бесконечное, у телесной [субстанции] — три вида. У времени — одна [точка], поэтому оно не называется «телом».

26. Атом, хотя и [занимает] одну точку пространства, может быть множеством точек пространства из-за множества сочетаний. Поэтому с обычной [точки зрения] всеведущие называют его «тело».

27. Знай, что хотя точка пространства и занимает неделимый материальный атом, она предоставляет место всем атомам.

28. Мы кратко изложим особенности души, не-души, притока [кармы], связанности, остановки, уничтожения, освобождения, добродетели и порока.

29. То изменение атмана, посредством которого карма притекает в душу, известно как психический приток. Другой вид назван джинами кармическим притоком.

30. Затем следует знать [типы психического притока]: ложность, отсутствие самоконтроля, невнимательность, активность, гнев и т.д., которые, в свою очередь, пяти, пяти, пятнадцати, трех и четырех видов соответственно.

31. Физическим притоком считается то, что вызывает приток [кармы], «затемняющей знание», и других [карм]. Джинами объяснены многие его виды.

32. То состояние сознания, посредством которого карма связывает, есть психическая карма, тогда как взаимопроникновение кармы и точек пространства — иное.

33. Связанность [бывает] четырех видов в соответствии с природой, длительностью, интенсивностью и количеством кармы. Активность определяет природу и количество, страсти — длительность и интенсивность.

34. То изменение сознания, которое прекращает приток кармы, есть психическая остановка. Однако физический приток прекращает иное.

35. Следует знать типы психической остановки: обеты, осторожность, контроль, добродетели, размышление, победа над обстоятельствами и различные виды [правильного] поведения.

36. Следует знать, [что существует] два вида уничтожения [кармы: один] через состояние сознания, посредством которого кармическая материя после «вкушения» плодов исчезает, [второй] — через аскезу.

37. Следует знать, что психическое освобождение — это изменение атмана, которое [есть] причина разрушения всех карм. Физическое освобождение — это состояние [реального] отделения карм.

38. Души добродетельны или порочны в зависимости от благих и не-благих состояний сознания. Добродетель — приятная благая жизнь, форма тела, семья, а порок — обратное [этому].

39. Знай, что с обыденной [точки зрения] праведные видение, знание, поведение — причина освобождения, но подлинно эти три составляют свой собственный атман.
40. Три «жемчужины» не находятся ни в какой другой субстанции, кроме атмана. Поэтому только атман, состоящий из этих трех, есть причина освобождения.
41. Праведность — вера в душу и другие [субстанции]. Это — свойство атмана, и, когда оно [проявляется], знание, будучи свободным от ошибок, становится действительно праведным.
42. Праведное знание — это свободное от сомнения, превратности, неопределенности детальное схватывание собственной природы атмана, [имеющее] многие виды.
43. Схватывание общего в вещах без восприятия деталей и особенностей объектов в учении называется видением.
44. Видение предшествует знанию у пребывающих в сансаре, поэтому у них два вида направленности сознания не [проявляются] одновременно. Но у всеведущих эти два [вида проявляются] одновременно.
45. Знай, что поведение ухудшается из-за не-блага и улучшается во благе. Обеты, осторожность, контроль названы Джиной формой [поведения] с обыденной точки зрения.
46. Предотвращение знающим внешних и внутренних деяний с целью уничтожения причин рождения — вот что названо Джиной праведным поведением.
47. Через созерцание мудрец обязательно постигает причину освобождения двух видов. Поэтому практикуйте созерцание с успокоенным сознанием.
48. Если ты стремишься утвердить сознание для того, чтобы преуспеть в различных видах созерцания, не заблуждайся, не вожделей желанных, не отвращайся от нежеланных объектов.
49. Повторяй и созерцай слова [молитв] высшим душам, состоящие из тридцати, шестнадцати, шести, пяти, двух и одного [слогов], и другие [молитвы], предписанные учителем.
50. Уничтоживший четыре «разрушающие» кармы, исполненный видения счастья знания и силы, пребывающий в благом теле, чистый атман созерцается как архат.
51. Созерцай сиддху — атман, уничтоживший тело, [порождаемое] восьмью кармами, знающего мир и не-мир, [имеющего] человеческую форму, пребывающего на вершине мира.
52. Мудрец, который укрепляет самого себя и других в практике аскезы, избранных поведении, силе, выдающихся видении и знании, считается ачарьей.

53. Тот избранный владыка аскетов, кто наделен тремя «жемчужинами», постоянно занят наставлением в Учении, — упадхья. Поклонение ему.

54. Тот мудрец, который практикует Путь Освобождения — совершенные видение и знание, постоянное и чистое поведение, — садху. Поклонение ему.

55. Когда садху, обретя сосредоточение, размышляет о чем бы то ни было без усилия, тогда говорится, что у него есть подлинное созерцание.

56. Не делай, не говори, не думай ни о чем, чтобы атман мог остановиться и привязаться только к самому себе. Только это высшее созерцание.

57. Поскольку сознающая [душа, обладая] аскезой, обетами, знанием писаний, может поддерживать «ось колесницы» созерцания, постольку обретение этого (созерцания. — *Н.Ж.*) всегда зависит от этих трех [предписаний].

58. Пусть великие мудрецы, исполненные [знания] сутр и избавленные от многих ошибок, исправят это «Собрание субстанций», рассказанное мудрецом Немичандрой, плохо помнящим сутры.

Nemicandra Siddhānta Cakravartin. Davva-saṃgaha

1. *jīvamajivam davvam jīṇavaravasahena jeṇa ṇidditṭham |
devimḍavimḍavamdam vande tam savvadā sirasā ||*
2. *jīvo uvaogamao amutti kattā sadehapariṇāmo |
bhottā saṃsārattho siddho so vissasoḍḍhagai ||*
3. *tikkāle chadupāṇā imḍiya balamāu āṇapāṇo ya |
vavahārā so jīvo ṇicchayaṇayado du cedaṇā jassa ||*
4. *uvaogo duviyappo daṃsaṇa ṇāṇam ca daṃsaṇam cadudhā |
cakkhu acakkhū ohi daṃsaṇamadha kevalam ṇeyam ||*
5. *ṇāṇam aṭṭhaviyappam madisudaohi anāṇanāṇāṇi |
maṇapajjaya kevalamavi paccakkhaparokkhabheyam ca ||*
6. *aṭṭhacaduṇāṇadaṃsaṇa sāmāṇṇam jivalakkhaṇam bhaṇiyam |
vavahārā suddhaṇayā suddham puṇa daṃsaṇam ṇāṇam ||*
7. *vaṇṇa rasa paṃca gaṃdhā do phāsā aṭṭha ṇiccayā jīve |
ṇo saṇti amutti tado vavahārā mutti baṃdhādo ||*
8. *puggalakammādiṇam kattā vavahārado du ṇiccayado |
cedaṇakammāṇādū suddhaṇayā suddhabhāvāṇam ||*
9. *vavahārā suhadukkam puggalakammaphalam pabhuṇjedi |
ādū ṇiccayaṇayado cedaṇabhāvam khu ādassa ||*

10. *aṇugurudehapamāṇo uvasiṃhārappasappado cedā |
samuhado vavahārā ṇiccayaṇayado saṃkhadeso vā ||*
11. *puḍhaviḷalateuvāūvaṇapphadi vavahathāvare iṇḍi |
viḡatigacadupaṇcakkhā tasajivā hoṃti saṃkhādī ||*
12. *samaṇā amaṇā ṇeyāpaṇceṃḍiya ṇimmaṇā pare savve |
bādarasuhamēiṇḍi savve pajjatta idarā ya ||*
13. *maggaṇaḡuṇaṭhāṇehi ya caudasahi havaṇti taha asuddhaṇayā |
viṇṇeyā saṃsāri save suddhā suddhaṇayā ||*
14. *ṇikammā aṭṭaḡuṇā kiṃcūṇā caramadehado siddhā |
loyaggaṭhidā ṇiccā uppādavayehi saṃjuttā ||*
15. *ajjivo puṇa ṇeo puggala dhammo adhamma āyāsam |
kālo puggala mutto ruvādiḡuṇo amutti sesū du ||*
16. *saddo baṃdho suhamo thūlo saṃthāṇabhedatamachāyā |
ujjodādasahiya puggaladavvassa pajjāyā ||*
17. *gaipariṇayāṇa dhammo puggalajivāṇa gamaṇasahayāri |
toyaṃ jaha macchāṇaṃ acchaṇtā ṇeva so ṇei ||*
18. *ṭhāṇajudāṇa adhammo puggalajivāṇa ṭhāṇasahayāri |
chāyā jaha pahiyāṇaṃ gacchaṇtā ṇeva so dharai ||*
19. *avagāsadāṇajoggaṃ jivādiṇaṃ viyāṇa āyāsam |
jeṇaṃ logāḡāsam allogāḡāsamidi duvihanṃ ||*
20. *dhammādhammā kālo puggalajivā ya saṇti jāvadiye |
āyāse so logo tatto parado alogutto ||*
21. *davvaparibaṭṭarūvo jo so kālo havei vavahāro |
pariṇāmāḍilakkho vaṭṭaṇalakkho ya paramaṭṭho ||*
22. *loyāyapadesē ikkekke je ṭṭhayā hu ikkekka |
rayaṇāṇaṃ rāsīmiva te kālāṇū asaṃkhadavvāṇi ||*
23. *evaṃ chavbheyamidaṃ jivājivappabhedado davvaṃ |
uttaṃ kālavijuttaṃ ṇāyavvā paṇca atthikāyā du ||*
24. *saṇti jado teṇede atthiti bhaṇaṇti jiṇavarā jamhā |
kāyā iva vahudesā tamhā kāyā ya atthikāyā ya ||*
25. *hoṇti asaṃkhā jive dhammādhamme aṇaṇta āyāse |
muttetivihapadesā kālasseḡo ṇa teṇa so kāo ||*
26. *eyapadeso vi aṇū ṇāṇūkhaṃdhappadesado hodi |
bahudeso uvayārā teṇa ya kāo bhaṇaṇti savvaṇhu ||*
27. *jāvadiyaṃ āyāsam avibhāḡipuggalāṇavaṭṭhaddhamṃ |
taṃ khu padesaṃ jāṇe savvāṇuṭṭhāṇadāṇarihaṃ ||*
28. *āsavabaṇdhaṇasaṃvaraṇijjaramokkhā sapuṇṇapāvā je |
jivājivavisesā te samāseṇa pabhaṇāmo ||*
29. *āsavadi jeṇa kammaṃ pariṇāmeṇappaṇo sa viṇṇeo |
bhāvāsavo jiṇutto kammāsavaṇaṃ paro hodi ||*
30. *micchattāviradipamāḍajogakohādao tha viṇṇeyā |
paṇa paṇa paṇadaha tiya cadu kamaso bhedā du puvvassa ||*

31. *nāṇāvaraṇādiṇaṃ joggaṃ jaṃ puggalaṃ samāsavadi |
davvāsavo sa ṇeo aṇayabhao jīṇakkhādo ||*
32. *bajbhadi kammaṃ jeṇa du cedaṇabhāveṇa bhāvabandho so |
kammādapedasūṇaṃ aṇṇaṇṇapavesaṇaṃ idaro ||*
33. *payadittīdīaṇubhāgappadesabhedū du caduvidho bandho |
jogo payadīpadesū thīdīaṇubhāgū kasāyado hoṇṭi ||*
34. *cedaṇapariṇāmo jo kammassāsavaṇirohaṇe heū |
so bhāvasaṃvaro khalu davvāsavarohaṇe aṇṇo ||*
35. *vadasamidiguttio dhammāṇupihā parisahajao ya |
cāritta vahubheyaṃ ṇāyavvāṃ bhāvasaṃvaravisesā ||*
36. *jahakāleṇa taveṇa ya bhuttarasaṃ kammapuggalaṃ jeṇa |
bhāveṇa saḍadi ṇeyū tassaḍaṇaṃ cedi ṇijjarā duvihā ||*
37. *savvassa kammaṇo jo khayahedū appaṇo hu pariṇāmo |
ṇeo sa bhāvamokkho davvavimokkho ya kammapudhabhāvo ||*
38. *suha asuhabhāvajuttā puṇṇaṃ pāvaṃ havaṇti khalu jivā |
sādaṃ suhāu ṇāmaṃ godaṃ puṇṇaṃ parāṇi pāvaṃ ca ||*
39. *sammaddaṃsaṇa ṇāṇaṃ caraṇaṃ mokkhassa kāraṇaṃ jāṇe |
vavahārā ṇiccayado tattiyaṃmaio ṇio appā ||*
40. *rayaṇattayaṃ ṇa vaṭṭai appāṇaṃ muyatu aṇṇadaviyamhi |
tamhā tattiyaṃmaio hodi hu mokkhassa kāraṇaṃ ādā ||*
41. *jivādisaddahaṇaṃ sammattaṃ rūvamappaṇo taṃ tu |
durabhiṇivesavimukkaṃ ṇāṇaṃ sammaṃ khu hodi sadi jamhi ||*
42. *saṃsayavimohavibbhamavivajjiyaṃ appaparasarūvassa |
gahaṇaṃ sammaṃ ṇāṇaṃ sāyāramaṇeyabheyaṃ ca ||*
43. *jaṃ sāmaṇṇaṃ gahaṇaṃ bhāvāṇaṃ ṇeva kaṭṭumāyāraṃ |
avisesidūṇa aṭṭe daṃsaṇamidi bhaṇṇaye samaye ||*
44. *daṃsaṇapuvvaṃ ṇāṇaṃ chadumatthāṇaṃ ṇa duṇṇi uvaogā |
jugavaṃ jamhū kevaliṇāhe jugavaṃ tu te dovi ||*
45. *asuḥādo viṇivitti suhe pavitti ya jāṇa cārittaṃ |
vadasamidiguttirūvaṃ vavahāraṇayū du jīṇabhaṇiyaṃ ||*
46. *bahirabbhaṃtarakiriyāroho bhavakāraṇappaṇāsattāṃ |
ṇāṇissa jaṃ jīṇuttaṃ taṃ paramaṃ sammacārittaṃ ||*
47. *duvihaṃpi mokkhaheum jhāṇe pāṇṇadi jaṃ muṇi ṇiyamū |
tamhā payattacittā jūyaṃ jhāṇaṃ samabbhasaha ||*
48. *mā mujjhaha mā rajjaha mā dussaha itṭhaṇiṭṭhaathesu |
thiramicchaha jai cittaṃ vicittajhāṇappasiddhie ||*
49. *paṇatīsa sola chappaṇā cadu dugamegaṃ ca javaha jhāheha |
parameṭṭhivācayāṇaṃ aṇṇaṃ ca gurūvaeseṇa ||*
50. *ṇaṭṭhacadughāikammo daṃsaṇasuhāṇāṇavīriyaṃmaio |
suhadehattho appā suddho ariho vicīṇṭijjo ||*
51. *ṇaṭṭhaṭṭhakammadeho loyāloyassa jāṇao daṭṭha |
purisāyāro appā siddho jhāheha loyasiharattho ||*

52. *daṁsaṇaṇāṇapahāṇe viriyacārittavaratavāyāre |*
appaṁ paraṁ ca juṇjai so āyario muṇi jheo ||
53. *jo rayaṇattayaḷutto ṇiccaṁ dhammovaesaṇe ṇirado |*
so uvajhāo appā jadivaravasaho ṇamo tassa ||
54. *daṁsaṇaṇāṇasamaggaṁ maggaṁ mokkhassa jo hu cārittaṁ |*
sādhayadi ṇiccasuddhaṁ sāhū sa muṇi ṇamo tassa ||
55. *jaṁ kiṁcivi ciṇṭaṁto ṇirihavitti jave jadū sāhū |*
laddhūṇaya eyattaṁ tadūhu taṁ tassa ṇiccayaṁ jhāṇaṁ ||
56. *māciṭṭhaṇa mā jaṁpaha mā ciṇṭaha kiṁvi jeṇa hoi thiro |*
appā appammi rao iṇameva paraṁ havejjhāṇaṁ ||
57. *tavasudavadavaṁ cedājjhāṇarahadhuraṇḍharo have jaṁhā |*
taṁhā tattiyaṇiradū talladdhie sadā hoha ||
58. *davvasaṁgahamaṇaṁ muṇiṇāhā dosasaṁcayacudā sudapuṇṇā |*
sodhayaṇtu taṇusuttadhareṇa ṇemicaṇḍamuṇiṇā bhaṇiyaṁ jaṁ ||

ПОСЛЕСЛОВИЕ

В заключение автор хотел бы коснуться проблемы, которая не была предметом специального рассмотрения в предыдущих главах, но непосредственно связана со всеми темами, так или иначе затрагивавшимися в работе. Тем более что в среде современных последователей Махавиры, а вслед за ними и западных исследователей джайнизма эта тема активно обсуждается. Это вопрос о том, может ли джайнская философско-религиозная доктрина претендовать на статус мировой религии, универсальной религиозной традиции, т.е. учения, которому могли бы следовать не только индийцы, родившиеся джайнами и приобщенные в той или иной степени к джайнизму своими родителями, общиной и всем жизненным укладом. Или значение этого учения исчерпывается только узким кругом джайнской сангхи, и практиковать его предписания невозможно за пределами Индийского субконтинента.

Особо остро данный вопрос встает на различных публичных собраниях и встречах современных политиков с широкой общественностью и деловыми кругами Индии, среди которых немалую долю занимают бизнесмены-джайны, проявляющие активность в общественной и религиозной деятельности и чрезвычайно заинтересованные в том, чтобы знание основных постулатов джайнизма было доступно как можно более широким слоям общества как в Индии, так и за рубежом. Универсальность и общечеловеческий статус учения Махавиры отстаивают и монахи, в чьи обязанности, помимо собственно аскетических упражнений, медитации и изучения джайнского философско-религиозного наследия, входит пропаганда и распространение учения (*prabhāvana*). Примечательно, что вслед за адептами джайнизма о его общечеловеческом характере стали говорить и западные исследователи (в первую очередь те, кто занимаются социальной антропологией). Иными словами, чем большее количество людей знакомится с доктриной джайнизма, тем больше становится у него почитателей. Особая притягательность этой традиции заключается в исключительном внимании и последовательном следовании идее не-насилия, не-причинения вреда всему живому, *ахимсе*. Это буквально, выражаясь словами Альберта Швейцера, «благоговение перед жизнью» в любых ее фор-

мах и проявлениях вызывает глубокие симпатии не только в самой Индии, что понятно и естественно, но с куда бóльшим энтузиазмом к этому относятся представители западной цивилизации, которые в джайнизме (впрочем, наряду с буддизмом, модернизированными версиями индуизма, бхагаватизмом и любыми другими восточными, оккультными и просто экзотическими учениями) видят выход из тупика, в котором оказалась, по мысли обвинителей западной цивилизации, европейская культура со своим культом индивидуализма, антропоцентризмом, монотеизмом и безудержным стремлением к технологическим новшествам. С точки зрения таких приверженцев «псевдоромантического ориентализма» (по выражению отечественного индолога В.К. Шохина), Западу следует обратиться к ценностям иных культурных традиций, ибо *ex oriente lux*. Однако многие почитатели и сторонники восточных учений и практик не всегда отдают себе отчет в том, насколько применима эта «мудрость» к реалиям современной жизни западной цивилизации. Очевидно, что общество потребления ведет человечество к неограниченному разумными пределами консьюмеризму и тем самым сводит жизнь человека лишь к совокупности предметов, услуг и ощущений, стремление к обладанию и переживанию которыми поглощает индивида целиком и полностью. На службу идеалам потребления ставится все живое и неживое на планете: флора и фауна, ресурсы и источники. В свете угрожающей самому существованию человека на Земле экологической и духовной катастрофы многие обращаются к альтернативным западным способам жизни, истоком которых и выступают различные философско-религиозные учения Востока.

Джайнская традиция в контексте подобного рассмотрения представляется весьма привлекательной, поскольку предлагает способ и организацию жизни, основанные на идее *ахимсы*, не-причинения вреда всему живому. Это подразумевает вегетарианство (причем в жесткой форме), отказ от употребления алкоголя, меда и предпочтительные (но не обязательные) ограничения употребления зеленых овощей и корнеплодов, которые в джайнизме считаются населенными множеством душ и употребление в пищу которых влечет за собой масштабное насилие.

В связи с утверждением об универсальности джайнской Дхармы и этического кода джайнизма встает ряд вопросов относительно того, возможно ли следование предписаниям джайнизма за пределами того региона, в котором он появился и получил распространение. Если этика джайнизма универсальна и следование ей не предполагает никаких пространственно-временных ограничений, то как быть жителю Севера, решившему встать на благой путь, основной пищевой рацион которого состоит из рыбы или мяса? В таком случае оказывается, что быть

вегетарианцем в таких регионах — дело не только непростое, но и вовсе невозможное, и проблема тут не в отсутствии доброй воли, а в совершенно иных природно-климатических условиях. На Севере не встанет вопрос о разграничении «зеленых» и «не-зеленых» овощей, употреблять в пищу корнеплоды или отказаться от них из соображений возможного духовного регресса. В таких условиях невозможно следовать не только монашеской аскезе, но и даже правилам поведения джайна-мирянина. Таким образом, сфера распространения учения Махавиры ограничивается теми регионами, где растительная пища наличествует в достаточном для поддержания жизни количестве.

Кроме того, джайнская сангха предполагает наличие не только мирян, но и монахов, осуществляющих духовное руководство мирянами и поддерживающих определенный уровень знания джайнской Дхармы. Проблема существования монашеской традиции и ее материальной поддержки (джайнские монахи целиком и полностью зависят от мирян, которые предоставляют им еду, воду и необходимые предметы обихода) уже возникла в среде джайнов, проживающих за пределами Индии, в частности в США, Канаде, Великобритании, где имеются большие джайнские диаспоры. В подобной ситуации существует лишь два решения проблемы: либо монашеская традиция отстаивает свои первоначальные запреты (на путешествие, на приготовление пищи, на использование современных средств связи и транспорта и т.п.), жестко следуя древним уставам, либо она начинает приспосабливаться к современным условиям. Первой позиции придерживается большинство наиболее ортодоксально настроенных дигамбарских монахов, которые проживают на территории Индии, путешествуют пешком по стране согласно предписаниям и не пересекают ее пределов. Функцию проповеди джайнской Дхармы (в дигамбарском понимании и интерпретации) за рубежом выполняют бхаттараки (букв. «учитель/наставник»)¹, которые, не принимая монашеских обетов, фактически ведя аскетическую жизнь, являются духовными наставниками, признанными знатоками джайнизма и священных текстов, могут пользоваться любыми видами транспорта. Другое дело, что таких бхаттариков существует очень небольшое число: они возглавляют джайнские сангхи в Карнатаке (самые известные — Шравана Белгола, Мудабидари, Каркала, Хамча), в Махараштре (Колхапур, Латур, Нандани), Раджастане (Пра-тапагарх) и Тамилнаде (Меласиттамур)². Удовлетворить растущий ин-

¹ Институт бхаттариков возник в VIII в. в связи с необходимостью отстаивать интересы джайнской дигамбарской сангхи перед лицом мусульманских правителей, запретивших монашескую дигамбарскую традицию как нарушающую общественные приличия.

² Chavan S.P. Jainism in Southern Karnataka (up to AD 1565). New Delhi: D.K. Print-world, 2005. С. 228–229.

терес к джайнизму и удовлетворить потребность в духовном руководстве выходцев из Индии, эмигрантов США, Канады, Великобритании, они явно не в состоянии. Кроме того, бхаттараки не могут надолго покидать свои общины, а о том, чтобы возник институт бхаттаракров за пределами Индии, речь пока не идет.

Шветамбарская традиция, во всяком случае ее наиболее социально активная школа терапантхов³ во главе с десятым ачарьей Махапрагьей⁴, оказывается в более выгодном положении, поскольку предыдущий ачарья, Тулси (1914–1997), в 1964 г. ввел новую иерархическую ступень среди своих монашествующих последователей: самана (муж.) и самани (жен.). Это промежуточная стадия между полным монахом/монахиней и послушником/послушницей, на которой ученик принимает часть монашеских обетов, но ему/ей разрешается путешествовать с целью распространения Дхармы и готовить себе еду в случае крайней необходимости. Именно эта категория джайнских монашествующих (т.е. достаточно подготовленных духовно и интеллектуально) адептов путешествует по всему миру и духовно окормляет своих верующих. Однако это наставничество приемлемо лишь для последователей данной школы, но не для дигамбаров.

Дигамбарские школы более позднего времени (в частности, школа Канджи Свами) переносят акцент с пищевых запретов и правил внешнего поведения на интеллектуальную деятельность и медитацию, самообучение и внутреннее состояние психики. Это, с одной стороны, является попыткой возродить «древний, истинный дух» джайнизма, вернуться к истокам, а с другой — представляет собой своеобразную реакцию на характерное для последователей Махавиры излишнее увлечение внешними формами поведения и, в какой-то мере, приспособление к современности, когда скрупулезное следование всем тонкостям аскетической практики даже в ее «обмирщенном» варианте становится невозможным.

Но возводить джайнскую традицию в ранг «мировой религии» и уж тем более панацеи от всех бед западной цивилизации вряд ли возможно по соображениям доктринально-практического характера. Безусловно, сознанию современного человека, осведомленного о цивилизационном

³ Терапантха (букв. «тринадцатый путь» или, по другой версии, «твой путь») — школа шветамбарского направления (не путать с одноименной школой дигамбаров), возникшая в результате реформаторской деятельности в 1760 г. муни Бхикханджи (позднее известного как ачарья Бхикшу). Основные отличия: отсутствие в религиозной практике поклонения образам и наличие одного руководителя-ачарьи для всей общины. Все аскеты носят повязку, закрывающую ротоносовую полость (мухапатти).

⁴ К моменту выхода этой книги в свет ачарья Махапрагья скончался (9 мая 2010 г.). Одинадцатым главой школы терапантха стал Ювагарья Махашраман.

кризисе Запада и возможных экологических последствиях нещадной многовековой эксплуатации природных ресурсов, кажется привлекательной установка джайнизма на рациональное объяснение мироустройства вплоть до мелочей (если, конечно, принимается за аксиому ряд базовых постулатов), отсутствие идеи единого Бога — Творца и Устроителя мира, а также его ярко выраженный этический пафос с идеей не-насилия по отношению ко всем формам жизни. Джайнизм непротиворечиво и внятно посредством теории кармы объясняет существование зла в мире, показывает идеал самосовершенствования и путь, ведущий к нему, провозглашает принцип личной ответственности за свою судьбу. Но если последовательно отстаивать эти взгляды и проводить в жизнь идеи тиртханкаров в современных условиях, то оказывается, что доктрина эта имеет множество ограничений и в своей жесткой форме зачастую неприменима за пределами Индийского субконтинента. Однако в качестве системы, по-своему объясняющей мир и предлагающей достойные способы существования в нем, джайнская традиция представляет несомненный исследовательский интерес.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Акаланка Бхатта **Сварупа-самбодхана**

1. Я поклоняюсь тому высшему атману, неуничтожимому, воплощению знания, который свободен от кармы, но не «свободен» от сознания, един по сущности.

2. Этот атман наделен направленностью сознания, которая последовательно [выделяет] причину и «плод», он воспринимаем и не-воспринимаем, начало и конец [всего], характеризуется пребыванием, возникновением, исчезновением.

3. Он неотделим от знания, не-неотделим и в каком-то смысле не отделим и не-неотделим. Он связан со знанием. Так о нем утверждается.

4. По отношению к совокупности познаваемых предметов атман наделен сознанием в форме знания и видения, в отношении Учения — может быть бессознательным. Поэтому состоит из сознания и бессознательного.

5. Он соразмерен своему телу, но понимается только лишь как знание. Он вездесущ, но не все пронизывающий.

6. Он по своей собственной природе обладает многообразным знанием, тем не менее не множественен. По своей сущности — единое сознание, но может быть многообразным.

7. Он в отношении внешних проявлений описуем, но по своей сущности — не-описуем. Поэтому не следует говорить односторонне, даже что описуем или не-описуем.

8. Этот атман может быть утверждением в отношении своего Учения и отрицанием в отношении чуждых учений. Из-за того, что [он] — воплощение знания, [называется] телесным, из-за отличия от модусов — бестелесным.

9. Так [сказано] вначале. Именно атман сам на себя принимает многообразные свойства вместе с соответствующими причинами, чей «плод» — связанность и освобождение.

10. Именно тот, кто создатель карм, вкуситель их «плодов». Но при помощи внешних и внутренних средств [может обрести] свободу от них.

11. Посредством истинного видения, знания и поведения можно обрести собственный атман. Видение понимается как благое пребывание атмана как он есть в реальности.

12. Правильное знание — определение вещей как они есть. [Оно] освещает [все]. Оно тождественно атману, [который] в некотором смысле [может быть] отделен от познания.

13. Проявление все более высоких модусов видения и знания, крепкая опора, безразличие к счастью и страданию [— это правильное поведение].

14. «Я — знающий, видящий. Я — один, в счастье и страдании — неизменен» — так это утвержденное размышление понимается [как правильное] поведение.

15. Место, время и другие внешние факторы, внешние составляющие практики аскезы могут выступать вспомогательной причиной по отношению к основной причине.

16. Так рассмотрев все, в благом и не-благом положении в соответствии с силой атмана пусть размышляет о реальности, лишенный вожделения и отвращения.

17. «Окрашенное» страстями сознание не воспринимает реальность, [подобно тому как] шафрану трудно окрасить одежду, выкрашенную в синий [цвет].

18. Поэтому ты, чтобы освободиться от ошибок, всецело лишись заблуждений. Предавшись равнодушию, погрузись мысленно в реальность.

19. Познав приемлемое и неприемлемое положение реальности, [пребудь] отдельным, не опирающимся на других, в себе самом утвержденным, самоопорным.

20. О ты, не будь в самом себе излишне жаждущим [освобождения, ибо] насколько жажда завладела тобой, настолько ты не продвнешься к освобождению.

21. У кого нет стремления к освобождению, тот приближается к освобождению. В силу так сказанного взыскующий блага пусть не привязывается к стремлению.

22. Осознав таким образом свои и чуждые вещи, думай о сущности вещей и в конце безразличного размышления обрети благодать.

23. Если думаешь, что это легко обретается из-за утвержденности в своем атмане, то почему своей волей не можешь создать блаженство как «плод»?

24. Раздели свое и чуждое и от них отсеки эту ошибку [смешения]. Спокойно утвердись в своей самообретенной единственной сущности.

25. Сам свое собою установленное, своими [силами] из себя самого в своей нетленной [природе] в себе созерцая, обрети это свое нерушимое блаженное состояние.

26. [Тот], кто, так размышляя о своей реальности, эти слова двадцатипятистишия «Сварупа-самбодханы» рассказывает и внимательно слушает, тем самым достигает высшего атмана.

Svarūpa sambodhana

1. muktāmuktaikarūpo yaḥ karmabhiḥ saṁvidādibhiḥ |
akṣayaṁ paramātmānaṁ jñānamūrti namāmi taṁ ||
2. so 'pi styātmā sopayogo yaḥ kramāddhetuphalāvaḥ |
yo grāhyo 'grāhyānādyantaḥ sthityutpatti vyayātmakaḥ ||
3. jñānād bhinno na nābhinno bhinnābhinnaḥ kathaṁcana |
jñānaṁ pūrvāparibhūtaṁ so 'yamātmeti kirtitaḥ ||
4. prameyatvādibhirdharmaracidātmā cidātmakaḥ |
jñāna darśanatastasmācetanācetanātmakaḥ ||
5. svadehapramiṭaścāyaṁ jñānamātro 'pi sammataḥ |
tatsarvagataḥ so 'pi viśvavyūpi na sarvathā ||
6. nānājñānasvabhāvatvādekāneko 'pi naiva saḥ |
cetanaikasvarūpatvādekānekātmako bhavet ||
7. sa vaktavyaḥ svarūpādyuairnirvācyāḥ parabhāvataḥ |
tasmānnaikāntato vācyonāpi vācāmagocaraḥ ||
8. sa syād vidhiniṣedhātmā svadharmaparadharmayoḥ |
samūrtibodhamūrtitvādamūrtiśca viparyāyāt ||
9. ityādyanekadharmatvaṁ bandhamokṣau tayoḥ phalam |
ātmā svikurute tattatkāraṇaiḥ svayameva ||
10. kartāḥ yaḥ karmaṇāṁ bhoktā tatphalānāṁ sa eva tu |
bahirantarūpāyābhyāṁ teṣāṁ muktatvameva hi ||
11. saddṛṣṭijñānacāritramupāyā svātmalabdhaye |
tattve yāthātmyasausthityamātmānaṁ darśanaṁ smṛtam ||
12. yathāvadvastunirnitīḥ samyagjñānaṁ pradīpavat |
tatsvārthavyavasāyātmā kathañcitpramiteḥ pṛthak ||
13. darśanañjānaparyāyeṣūttarottarabhāviṣu |
sthīramālabhanaṁ yadvā mādhyasthaṁ sukhaduḥkhaḥ ||
14. jñātāḥ dṛṣṭāhameko 'haṁ sukheduḥkhe na cāparaḥ |
itidaṁ bhāvanādārḍhyaṁ cāritramathavā matam ||
15. yadetanmūlahetoḥ syāt kāraṇaṁ sahaakāraḥ |
tadabāhyaṁ deśakālādīpāśca bahiraṅgakaḥ ||
16. itidaṁ sarvamūlocya sausthyedausthye śaktitaḥ |
ātmānaḥ bhāvayet tattvaṁ rāga dveṣa vivarjitaḥ ||
17. kaṣāyairāñjitaṁ cittastattvaṁ naivāvagāhate |
nilirakte 'mbare rāgo durādheyo hi kauṅkumaḥ ||
18. tatastvaṁ doṣanirmuktyainirmoho bhava sarvataḥ |
udāsīnatvaṁāśrītya tattvacintāpara bhava ||
19. heyopādeyatattvasya sthitiṁ vijñāya heyataḥ |
nirālambo 'nyataḥ svaminnupeya sāvalambanaḥ ||
20. tadāpyatitṛṣṇānvān hanta mā bhūstvatmani |
yāvattṛṇāprabhūte tāvanmokṣaṁ na yāsyasi ||

21. mokṣo 'pi yasya nākāṅkṣā sa mokṣamadhigacchati |
ityuktatvādhitānveṣi kākṅkṣāṃ ne kvāpi yojayet ||
22. svaṃ paraṅceti vastvitthaṃ vasturūpeṇa cintaya |
upekṣābhāvanotkarṣaparyante śivamāpnuhi ||
23. sū 'pi ca svātmaniṣṭhatvāt sulabhā yadi cintyate |
ātmādhine phale tāt yatnaṃ kinna kariṣyasi ||
24. svaṃ paraṃ viddhi tatrāpi vyāmohaṃ chindi kintvimam |
anākulaṃ svasaṃvedyasvarūpe tiṣṭhakevale ||
25. svaḥ svaṃ svena sthiraṃ svasmaṃsvasmātsvasyāvinaśvare |
svaṃ dhyātvā labhasvetthaṃnānandamamṛtaṃ padam ||
26. itisvatattvaṃ paribhāvya vāṇmayam ya etadākhyāti śruṇoti cādarāt |
karoti tasmaiparamātmasaṃpadaṃ svarūpasambodhanapañcaviṃśatiḥ ||

СЛОВАРЬ САНСКРИТСКИХ ТЕРМИНОВ

akriyavāda — учение о не-деятельности, пассивности.

akṣa — орган чувств, синоним *indriya*.

agurulaghutva — букв. «отсутствие легкости и тяжести», свойство каждой субстанции, в соответствии с которой любая сущность, даже занимая общее пространство с другой субстанцией, никогда не принимает модусы последней и остается тождественной самой себе при любых условиях.

aghātiyakarman — досл. «неразрушающие кармы», т.е. кармы, которые не разрушают четыре основные способности души: к безграничному знанию, видению, силе и поведению, а лишь препятствуют самосовершенствованию души и ее окончательному выходу из сансары.

acakṣurdarśana — видение, не опосредованное глазами, невизуальное видение.

ajīva — досл. «не-душа, не-живое»; пять субстанций (*dravya*), лишенных атрибута сознания (*cetanā*).

aṇu — атом, частица материи.

aṅga — 1) «часть», группа канонических джайнских текстов; 2) обозначение для свойств души, которые она обретает на Пути Освобождения.

aṅgabāhya — вторичный канон.

adharmā — условие покоя; одна из шести субстанций (*dravya*), конституирующих реальность.

adho-loka — нижний мир, где находятся обитатели ада.

adhyaśāna — усилие, мыслительная активность души, намерение.

anantakāya — букв. «бесконечное тело», имеются в виду растения, содержащие множество душ в себе, например картофель, редис, инжир.

anākara — неопределенное, неоформленное [познание], т.е. знание в общих чертах; под этим термином часто подразумевается видение (*darśana*).

anukampā — сочувствие; свойство души, обладающей благой направленностью сознания (*upayoga*).

anuprekṣā — тема для медитации, одно из средств остановки действия кармы.

anubhava — интенсивность воздействия кармической материи на душу.

anubhāga — интенсивность, одна из четырех характеристик кармического вещества.

anuyoga — букв. «исследование», название разделов современного дигамбарского канона.

anekantavāda — учение о «неодносторонности».

anekantva — не-односторонность, множественность позиций, взглядов и точек зрения.

antarayakarman — карма, затемняющая силу души.

antarātmā — «внутренний атман», душа, обращенная на познание своей собственной природы.

antarmuhūrta — период времени, приблизительно равный 48 минутам.

aparigraha — не-привязанность к чему бы то ни было в чувственно воспринимаемом мире, один из «пяти великих обетов» джайнизма.

abhavya — неспособная к освобождению душа.

abhūtārthanaya — ненастоящая точка зрения, синоним *vyavahāranaya*.

amūḍhadrṣṭiva — свойство неложного видения, отличающее идущего по Пути Освобождения адепта.

amūrti — бестелесность, качество освободившихся душ — *siddh*; атрибут духовной субстанции.

arcana — почтение, одна из форм религиозного поклонения в джайнизме.

arta-dhyāna — букв. «насильственное созерцание», первая ступень созерцания (*dhyāna*), на которой душа с сожалением вспоминает предметы, дорогие ей и уже утерянные, с горечью думает о смерти, болезнях, неприятных событиях и обстоятельствах, а также мечтает о будущем.

artha — 1) объект, предмет, вещь в широком смысле слова, синоним *viśaya* и *dravya*; 2) объект знания, к которому относится субстанция (*dravya*) с ее атрибутами (*guṇa*) и модусами (*pariyāya*).

arhat — тот, кто уже достиг всеведения, но пребывает в телесной оболочке с целью пропаганды джайнской доктрины.

aloka — досл. «не-мир», ничем не заполненное пространство, недоступное для восприятия и проникновения чего бы то ни было.

avagraha — схватывание объекта, первая ступень познания.

avadhi — ясновидение, один из пяти видов познания.

avarāṇa — досл. «покров», эпитет кармической материи, затемняющей способности души.

avasarpīṇi — нисходящая эра, когда в мире преобладает зло, несчастья и болезни.

avirati — отсутствие самоконтроля, одна из причин притока (*āsrava*) материи в душу.

aśubha — досл. «не-благая», эпитет направленности сознания или активности души, которые ведут к накоплению порочной (*pāpa*) кармы.

aṣṭāṅga — «восемь частей» праведности.

asura — асура, один из видов богов (*deva*).

astikāya — «протяженная субстанция»; под этим термином понимаются пять субстанций, обладающих протяженностью: материя (*pudgala*), пространство (*ākāśa*), условие движения (*dharma*), условие покоя (*adharmā*), душа (*jīva*).

astitva — существование, один из атрибутов субстанции.

asteya — досл. «не-воровство»; один из «пяти великих обетов» джайнизма, заключающийся в непринятии того, что не дано.

ahiṃsā — досл. «не-насилие», первый из «пяти великих обетов» (*pañcama-hāvrata*) джайнизма, заключающийся в отказе наносить вред любым живым существам.

ākāśa — пространство, одна из шести основных субстанций джайнской онтологии и одна из пяти протяженных субстанций (*astikāya*).

āgama — собрание канонических текстов джайнов.

ācāra — поведение, образ жизни.

ācārya — досл. «учитель», глава, руководитель общины.

ātman — атман, душа, духовная субстанция, синоним *jīva*.

ādānanikṣepaṇā — один из видов осторожности (*samiti*), суть которого заключается в том, что монахам разрешается принимать от мирян только необходимые для религиозных целей предметы.

āyus — жизнь, дыхание, одна из четырех *пран* души.

āyukarman — карма, определяющая продолжительность жизни.

ālocanā — исповедание, один из наиболее важных религиозных обрядов, заключающийся в исповедании прегрешений перед лицом главы *сангхи* и всяческом удалении помыслов от порока.

āvaśyaka — букв. «необходимость»; ежедневные, совершаемые каждым адептом религиозные обряды, являющиеся необходимыми для обретения способности души контролировать свои проявления.

āsrava — приток кармической материи в душу, одна из девяти категорий (*pa-dārtha*) джайнской сотериологии.

indriya — познавательная способность, орган чувств, одна из четырех *пран* души.

iriya — один из видов осторожности (*samiti*), касающийся передвижения.

ihā — досл. «стремление», схватывание деталей объекта, вторая ступень познания.

ucchvāsa — дыхание, одна из *пран* души.

utpāda — возникновение, одна из характеристик модусов субстанции (*dravya*).

utsarpiṇi — восходящая эра, когда в мире преобладает добро, благо и счастье.

udaya — действие *кармы* на душу.

upagūhana — сокрытие чужих недостатков и ошибок, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения.

upabhoga — многократное наслаждение каким-либо объектом или предметом.

upalabdhī — восприятие, один из видов чувственного знания (*mati*).

upayoga — 1) направленность сознания, понимание; важнейший атрибут духовной субстанции; 2) понимание, один из видов чувственного знания (*mati*).

upavāsa — очистительный пост в 8-й и 14-й день лунного календаря.

upaśama — подавление действия кармической материи.

upāṅga — букв. «вторичные части» шветамбарского канона.

upādhyāya — упадхья, наставник джайнской *сангхи*, в обязанности которого входит разъяснение наставлений «учителя» (*ācārya*), распределение ежедневных обязанностей монахов и замещение руководителя общины в его отсутствие.

upāsaka — джайн-мирянин, синоним *śrāvaka*.

ūrdhva-loka — букв. «высший мир», мир богов.

ekānta — букв. «односторонний», одностороннее рассмотрение чего-либо, односторонний взгляд, позиция и т.д.

ekāntavāda — букв. «учение об односторонности», обозначение в джайнизме ложных учений.

eṣanā — один из видов осторожности (*samiti*), касающийся пищи.

karman — карма, особый вид тончайшей материи, который связывает проявления естественных способностей души и вызывает ложные состояния сознания.

karmapudgala — кармическая материя, особый вид тончайшей материи, который связывает душу, синоним *кармы*.

karmabhūmi — букв. «земля деяний», сфера обитания душ, где живые существа трудом добывают себе пропитание.

kaṣāya — букв. «омрачение», страсть, одна из причин связанности души *кармой*.

kāla — 1) время, одна из шести субстанций (*dravya*), конституирующих реальность; 2) абсолютное время.

kāluṣya — загрязнение души кармической материей.

kāraṇa — причина, (*upādāna*) **kāraṇa** — особая материальная причина, в отличие от действующей причины *nimitta*.

kāya — грубое физическое тело, синоним *śarira* и *deha*.

kāyagupti — контроль над телом, один из видов остановки (*samiti*) притока кармической материи в душу.

kāyotsarga — 1) отречение от тела; 2) стоячая («по стойке смирно») или сидячая поза для медитации.

kevala — досл. «абсолютный, совершенный», основная характеристика освобожденной души, которая обладает совершенным знанием (*kevala jñāna*) и совершенным видением (*kevala darśana*).

kevalin — кевалин, достигший всеведения.

kriyā — деяние, действие души.

krodha — гнев, один из четырех основных видов страстей (*kaṣāya*).

kleśa — умерщвление плоти, синоним аскезы (*tapas*).

kṣaya — разрушение кармы.

kṣullaka — 1) младший, более юный монах; 2) джайн-мирянин, находящийся на 11-ой стадии Пути; 3) тот, кто носит одежду из трех кусков.

gaccha — гачча, подразделение монашеской общины.

gati — класс существ, уровень бытия души: боги, демоны, люди или животные.

gaṇa — гана, большая монашеская община, имеющая общего учителя.

gaṇadhara — 1) ганадхара, ученик Махавиры Вардхаманы; согласно преданию, учеников было 11 человек; 2) титул, название одного из постов в джайнской сангхе.

guṇa — 1) атрибут, одна из характеристик субстанции (*dravya*); 2) достоинство, добродетель монаха.

guṇasthāna — ступень лестницы самосовершенствования души.

gupti — контроль души над различными видами своей активности: над речью (*vaṅgupti*), умом (*manogupti*) и телом (*kāyagupti*); один из видов остановки притока материи в душу.

gotrakarma — карма, определяющая семью и социальный статус души.

ghāṭīyakarma — досл. «разрушающая карма», т.е. карма, которая препятствует проявлению четырех основных способностей души: к безграничному знанию, видению, силе, поведению.

cakravartin — букв. «вращающий колесо [Дхармы]», идеальный вселенский правитель.

cakritva — положение чакравартина, идеального вселенского правителя.

caṅkṣurdarśana — видение, опосредованное глазами, визуальное видение.

caturvīṃśati-stava — восхваление, гимн 24 тиртханкарам.

caraṇa — 1) поведение, образ жизни, синоним *cāritra*; 2) соблюдение обетов.

cāritra — поведение, один из основных атрибутов души.

cetanā — сознание, определяющий атрибут духовной субстанции, который отделяет ее от остальных субстанций.

jina — 1) Джина Махавиры Вардхамана, 24-й тиртханкар, основатель джайнизма; 2) джина, достигший всеведения.

jinakalpa — образ жизни Джины, т.е. практика наготы; прообраз дигамбарской традиции.

jiva — душа, живое; основное понятие джайнской онтологии; одна из шести субстанций (*dravya*) мира, отличительным свойством которой является сознание (*cetanā*), синоним атмана.

jñāna — знание, один из основных атрибутов души, определенное восприятие объекта.

jñānāvaraṇīyakarman — затемняющая знание карма, один из видов «разрушающей» кармы (*ghāṭīyakarman*).

tattva — 1) «реальность», сущность, субстанция, синоним *dravya*; 2) категория, синоним *padārtha*.

tapas — аскеза, одно из наиболее действенных средств уничтожения кармы.

tiryāṇc — класс живых существ, к которым относятся животные и растения.

tīrthankara — тиртханкар, досл. «создатель переправы», учитель и основатель джайнизма.

tejas — свет, который излучает душа после уничтожения кармической материи и который является неотъемлемым свойством души.

taijasa-śarira — огненное тело, одно из пяти тел, которыми обладает душа.

triratna — досл. «три жемчужины» джайнизма, под которыми понимаются правильное знание (*samyajgīṇāna*), правильное видение (*samyagdarśana*) и правильное поведение (*samyakcāritra*).

darśana — видение, одна из трех основных характеристик души, суть которой заключается в постижении внутреннего атмана.

darśanāvaraṇīyakarman — затемняющая видение карма, один из видов «разрушающей» кармы (*ghāṭīyakarman*).

duḥkha — страдание, которое претерпевает душа, находясь в сансаре.

deva — бог, божество, один из уровней существования души (*gati*).

deha — грубое физическое тело, синоним *śarira* и *kāya*.

dehamātra — досл. «соразмерная телу», одно из свойств души с обыденной точки зрения.

doṣa — досл. «ошибка, недостаток», часто используется как синоним кармы.

dravya — 1) субстанция, вечная, не сотворенная никем первооснова всех вещей, нечто постоянное в процессе изменения; 2) носитель, субстрат атрибутов (*guṇāḥ*) и модусов (*paryāyāḥ*); 3) конкретная вещь, эмпирический предмет, объект феноменального мира, синоним *artha* и *viśaya*; 4) живое существо, синоним *sattva*.

dravyārthikanaya — досл. «точка зрения субстанции».

dṛṣṭi — 1) видение, синоним *darśana*; 2) тот, кто обладает видением, т.е. сам видящий.

dveṣa — отвращение, одно из свойств находящейся в сансаре души, служащее причиной притока кармы в душу.

dharma — 1) условие движения, одна из шести основных субстанций (*dravya*) джайнской онтологии; 2) добродетель; 3) джайнское Учение, Закон; 4) вся совокупность религиозных, моральных, социально-политических обязанностей члена общества или общины.

dharma-dhyāna — досл. «добродетельное размышление», один из видов медитации, заключающийся, во-первых, в размышлении с твердой и устойчивой верой в догматы джайнского канона, во-вторых, в медитации по поводу несвязанности души кармой, в-третьих, в рассмотрении души с двух точек зрения: обыденной и подлинной, в-четвертых, в умное видении 14 миров и природы составляющих их элементов.

dhātu — букв. «основания», элементы мира: вода, воздух, земля, огонь.

dhāraṇa — 1) концентрация мысли на словах мантр, размышление, медитация с использованием мантр; 2) досл. «удержание», впечатление об объекте, на основании которого объект удерживается в памяти, одна из ступеней восприятия внешнего мира.

dhyāna — созерцание, медитация, сосредоточение ума на чем-либо.

naya — точка зрения, аспект чего-либо.

nayavāda — «учение о точках зрения».

nāmakarman — карма, определяющая телесную оболочку души.

nāraka — обитатель ада, один из уровней существования души (*gati*).

nāśa — исчезновение, разрушение, одна из характеристик модусов субстанции.

nīmitta — действующая причина.

niyama — воздержание, один из аскетических способов саморегуляции.

nivṛtti — избавление души от влияния кармы, синоним *nirodha* и *mokṣa*.

nirgrantha — досл. «сбросивший оковы», последователь Махавиры Вардхаманы, основателя джайнизма.

nirjarā — досл. «уничтожение», комплекс психофизических упражнений, обеспечивающих уничтожение кармической связанности души.

nirodha — прекращение воздействия кармы на душу, синоним освобождения (*mokṣa*).

nirvāṇa — нирвана, состояние совершенных душ, освободившихся от телесной оболочки, — *siddh*.

nirvicikitsa — безразличие атмана к внешним воздействиям, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения.

niścayanaya — подлинная, ноуменальная точка зрения; один из способов описания какой-либо реальности, заключающийся в рассмотрении внутренней природы явления, его истинной сущности без учета внешних факторов и проявлений, синоним *paramārthanaya*.

niśśaṅka — отсутствие сомнений в правильности избранного пути, одно из свойств души, которая освобождается от воздействия кармы.

niṣkāṅkṣa — бесстрастность, отсутствие страстей, одно из свойств души, идущей Путем Освобождения.

no-karman — не-карма, квазикарма, подвиды основных видов кармы.

pañcamahāvratā — досл. «пять великих обетов» джайнизма: не-насилие (*ahimsā*), не-воровство (*asteya*), правдивость (*satya*), не-привязанность (*aparigraha*) и целомудрие (*brahmacarya*).

padārtha — досл. «категория», которых джайнская сотериология насчитывает девять: душа (*jīva*), не-душа (*ājīva*), связанность (*bandha*), добродетель (*puṇya*), порок (*pāpa*), приток кармы (*āsrava*), остановка притока (*saṃvara*), уничтожение кармы (*nirjarā*) и освобождение (*mokṣa*).

paramātman — высший атман, внутренняя природа атмана.

paramāṇu — первичный атом, самая малая частица материи.

paramārthanaya — высшая, абсолютная точка зрения, способ рассмотрения вещей, явлений и предметов такими, какие они есть сами по себе, безотносительно к чему бы то ни было, синоним *niścayanaya*.

parihāra — отказ души от совершения порочных деяний.

parigraha — привязанность души к чему-либо или кому-либо.

pariṇāma — 1) изменение, модификация чего-либо; 2) развитие, совершенствование души и ее свойств.

- parokṣa** — неочевидное, опосредованное органами чувств восприятие.
- paryāya** — модус, способ существования и проявления субстанций (*dravya*), одна из определяющих характеристик субстанции.
- paryāyārthikanaya** — досл. «точка зрения модусов».
- pāpa** — порок, карма, которая определяет воздаяние за совершенные проступки и ошибки.
- puṇya** — добродетель, заслуга; карма, которая является своеобразной наградой за совершенные душой благие деяния.
- pudgala** — материя, вещество, одна из шести основных субстанций джайнской онтологии, атрибутами которой являются телесность и протяженность, синоним *prakṛti*.
- pudgalakarmān** — кармическая материя, особое тонкое, не воспринимаемое органами чувств вещество.
- pūrva** — пурвы, класс 14 канонических текстов, ныне считающихся утерянными.
- prakṛti** — 1) материя, обладающая телесностью и протяженностью субстанция, синоним *pudgala*; 2) природа кармы, одна из четырех характеристик кармического вещества.
- pradeśa** — 1) точка пространства, количественная характеристика места, занимаемого той или иной субстанцией; 2) протяженность, одна из характеристик кармического вещества.
- pratikramaṇa** — раскаяние, один из религиозных обрядов в джайнской общине, заключающийся в произнесении слов раскаяния перед наставником общины и размышлении о внутренней природе атмана.
- pratiṣṭha** — осторожность относительно места, один из видов осторожности (*samiti*), относящийся к отправлению естественных потребностей.
- pratyakṣa** — очевидное, не опосредованное органами чувств восприятие.
- pratyākhyāna** — отречение, один из ритуалов джайнской сангхи, суть которого состоит в отказе от порочных поступков и помыслов и сосредоточенности на подлинной чистоте души.
- prabhāvana** — разъяснение и распространение джайнского учения, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения.
- pramāda** — невнимательность, одна из причин притока материи в душу.
- pramāṇa** — достоверный источник познания.
- prāṇa** — прана, четыре особых психофизических фактора организма: сила (*bala*), дыхание (*ucchvasa*), органы чувств (*indriya*) и жизнь (*ayu*).
- prāyaścitta** — искупление, один из ритуалов в джайнской аскетике, заключающийся в очищении души от совершенных ею проступков и грехов.
- phala** — досл. «плод», «плод [кармы]», результат деятельности души, который она пожинает, находясь в телесной оболочке.
- bala** — сила, одна из пран души, которая относится к уму, речи и телу.
- bandha** — связанность души кармической материей; одна из девяти категорий (*padārtha*) джайнской сотериологии.
- bodha** — постижение, синоним знания (*jñāna*).
- boḍiya** — нагой, раннее обозначение дигамбаров.
- bhoga** — однократное наслаждение чем-либо.
- brahmācārya** — целомудрие, безбрачие, один из «пяти великих обетов» джайнизма.
- bhakti** — преданность монаха учению тиртханкаров и джайнской общине.

bhava — 1) возникновение, появление, становление, одна из характеристик модусов субстанции; 2) бытие.

bhavya — способная к освобождению душа.

bhāva — 1) состояние сознания; 2) внутренняя природа, сущность чего-либо; синоним *svarūpa*.

bhāvana — 1) размышление, один из видов остановки притока кармической материи в душу; 2) память, один из видов чувственного знания (*matī*).

bhūtārthanaya — «настоящая точка зрения», синоним *nīṣṭāyanaya*.

matī — чувственное познание, получаемое при помощи органов чувств и ума, один из пяти видов познания.

madhya-loka — средний мир, мир людей, животных и насекомых.

manahpariyāya — телепатия, один из пяти видов познания.

manuṣya, manuṣa — человек, один из уровней существования души (*gati*).

manogupti — контроль над умом, один из видов остановки притока кармической материи в душу.

māna — гордость, один из четырех видов страстей.

māyā — лживость, один из четырех видов страстей.

mithyātva — ложность, ложные взгляды и верования, одна из причин притока кармы в душу.

mukti — освобождение, спасение души от кармической зависимости, выход из сансары, синоним *mokṣa*.

mūrccā — пристрастие, одержимость чем-либо или кем-либо, синоним привязанности (*parigraha*).

mūrti — телесность; атрибут материи, пространства, условий движения и покоя, сансарного состояния души.

mokṣa — освобождение души от кармической зависимости, переход из сансарного состояния в состояние *siddhi* — совершенной души; задача и конечная цель всех устремлений джайнского адепта.

mokṣamārga — Путь Освобождения, комплекс аскетических приемов и упражнений, направленных на достижение состояния совершенства и реализации внутренней сущности души.

moha — заблуждение, одна из причин притока кармы.

mohaṇīyakarman — карма, вводящая в заблуждение.

yoga — 1) деятельность души, ведущая к притоку кармической материи; 2) йога, комплекс психофизических упражнений, направленных на уничтожение зависимости души от кармы.

yojana — йоджана, мера длины, равная приблизительно 13–15 км.

rāga — вожделение, влечение к предметам сансарного мира, одна из причин притока кармической материи в душу.

rūpa — 1) внутренняя природа, сущность души, синоним *svarūpa* и *bhāva*; 2) цвет, который имеет всякая душа с обыденной точки зрения, синоним *varṇa*; 3) материя, синоним *pudgala* и *prakṛti*; 4) внешняя форма, красота.

raudra-dhyāna — букв. «насильственное созерцание», вторая ступень созерцания (*dhyāna*), на которой ум охвачен жадной мести за нанесение какого-либо вреда или убытка.

liṅga — внешний признак идущей по Пути Освобождения души, проявляющийся в том, какой облик имеет душа: монаха или мирянина.

leśya — «цвет» души, ее своеобразный ореол, заметный только на определенных ступенях познания и указывающий на уровень ее совершенства: чем совершеннее душа, тем светлее ореол. Существует шесть основных цветов: черный, синий, серо-сизый, оранжевый, розовый, белый. У освободившихся душ цвет отсутствует.

lobha — жадность, один из четырех основных видов страстей (*kaṣāya*).

loka — мир, противостоящий не-миру (*aloka*); мир состоит из трех ярусов: нижний — мир демонов, средний — людей и животных и высший — богов.

vaggupti — контроль над речью, один из видов остановки притока *кармы* в душу.

vātsalya — приверженность адепта учению джайнизма, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения.

vedañīyakarman — карма, порождающая чувства.

virya — естественная сила души, которая проявляется после освобождения духовной субстанции от кармической зависимости.

viśaya — объект органов чувств, синоним *artha*.

vrata — обеты джайна, среди которых есть обязательные для всех — «пять великих обетов» (*pañcamahāvratā*) и дополнительные (*śīlavratā*), направленные на уменьшение неконтролируемой деятельности души.

vyavahāranaya — обыденная, практическая, эмпирическая, профаническая, феноменальная точка зрения, суть которой заключается в рассмотрении внешних проявлений какого-либо феномена в его взаимосвязи с другими явлениями.

śarīra — тело, грубая телесная оболочка души, синоним *deha* и *kāya*.

śukla-dhyāna — досл. «чистое созерцание», один из видов медитации, заключающийся, во-первых, в концентрации мысли на возникновении, пребывании и исчезновении субстанций с различных точек зрения и, во-вторых, в расчленении субстанции на составляющие ее элементы, после чего наступает освобождение (*mokṣa*).

śuddha — досл. «чистая», эпитет сущности души, освободившейся от кармической зависимости.

śuddhanaya — чистая точка зрения, описывающая какие-либо явления такими, какие они есть в действительности.

śubha — досл. «благая», эпитет направленности сознания или активности души, которые направлены на накопление добродетельной (*puṇya*) *кармы*.

śraddhā — вера, синоним *samyagdarśana*.

śramaṇa — шраман, джайнский аскет, монах.

śrutakevalin — досл. «знаток писания»; этим термином в джайнской традиции называют шесть джайнских учителей (начиная с Джамбусамины), которые, по преданию, знали наизусть весь джайнский канон.

śruti — знание, полученное из писания, один из пяти видов познания.

sat, satta — сущее, собственная природа субстанции.

sattva — живое существо.

satya — истина, не-лживость, один из «пяти великих обетов» джайнизма.

sadbhāva — истинная, подлинная, неизменная, вечная природа субстанции.

saṅgha — сангха, джайнская община.

saptabhaṅga — букв. «семичленка», семичленное предикцирование объекта, в соответствии с которым любой объект может быть описан с семи позиций: 1) не-

которым образом есть; 2) некоторым образом не-есть; 3) некоторым образом есть и не-есть; 4) некоторым образом не-описуем; 5) некоторым образом есть и не-описуем; 6) некоторым образом не-есть и не-описуем; 7) некоторым образом есть, не-есть и не-описуем.

samatā — самотождественность, единство атмана с самим собой, одно из свойств души, которая освобождается от кармической зависимости, синоним *sāmāyika*.

samādhi — сосредоточение, высшая ступень созерцания, медитации.

samiti — осторожность, один из видов остановки притока *кармы*.

samyakcārītra — правильное поведение, аскетический образ жизни в соответствии с джайнским учением, одна из «трех жемчужин» джайнизма (*triratna*).

samyaktva — праведность, совершенная вера, синоним *samyagdarśana*.

samyagdarśana — правильное видение, вера в учение тиртханкаров, синоним *samyaktva*, одна из «трех жемчужин» джайнизма (*triratna*).

samyagjñāna — правильное знание, знание подлинной природы мира и составляющих его элементов, одна из «трех жемчужин» джайнизма (*triratna*).

samyama — самообуздание, один из типов аскетической практики.

samvara — остановка притока *кармы* в душу, одна из девяти категорий (*padārtha*) джайнской сотериологии.

samsāra — сансара, круговорот рождений и смертей.

sarvajñā — букв. «всезнающий», синоним *kevalin*.

sādhu — садху, досл. «святой»; аскет, достигший определенной ступени духовного совершенствования.

sākara — досл. «определенное, оформленное» познание, т.е. знание в деталях и подробностях, синоним знания в собственном смысле слова (*jñāna*).

sāmāyika — самотождественность, единство атмана с самим собой, одно из свойств души, которая освобождается от кармической зависимости; ежедневная обязательная медитация в течение 48 минут.

siddha — сиддха, совершенная душа, лишённая телесной оболочки и пребывающая в нирване.

sukha — счастье, одна из характеристик души, пребывающей среди богов или вышедшей из сансары.

sura — сура, один из видов богов (*deva*).

skandha — сочетание атомов материальной субстанции, молекула.

sthitī — 1) пребывание, одна из характеристик модусов субстанции; 2) длительность, одна из характеристик кармического вещества.

sthitikaraṇa — непоколебимость, устойчивость в вере; одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения.

svādhyaṃya — изучение писаний, один из видов уничтожения *кармы*.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Akalaṅka. Tattvārtha-vārtika* of Śrī-Akalaṅkadeva. Ed. by Jain M.K. Delhi, 1982.
- Akalaṅka. Svarūpa-sambodhana*. The Enlightened Vision of the Self. *Svarūpa-sambodhana* of Bhatta Shri Akalanka Deva. Delhi: Radiant Publishers, 2005.
- Amṛtacandra Sūri. Puruṣārtha-Siddhyupāya*. Ed. by A. Chakravarti. Lucknow, 1933 (Sacred Books of the Jains. Vol. 4).
- Bhaktāmara-stotra*, Comm. by Guṇākaraśūri. Ed. By Muni Sri Sukhsagar. Pub.: Jinadattasuri Jnana Bhandar, Surat, 1943.
- Devasena. Darśanasāra*. Ed. by N. Premi. Bombay, 1920.
- Kundakunda. Aṣṭhapāhuḍa*. Jaipur: Paṇḍit Toḍarmal Smārak Ṭrast, 2000.
- Kundakunda. Barasa-aṇuvekkha* (Twelve Contemplations). Ed. by M.K. Dharma Raja. New Delhi: Kund Kund Bharati, 2003.
- Kundakunda. Niyamasāra*. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1931 (Sacred Books of the Jains. Vol. 9).
- Kundakunda. Pañcāstikāyasāra*. Ed. by A. Chakravarti. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 3).
- Kundakunda. Pañcāstikāyasāra*. Ed. and transl. by A. Chakravarti. Delhi: Bharatiya Jnanapitha, 2002.
- Kundakunda. Pañcāstikāyasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935.
- Kundakunda. Pravacanasāra*. The *Pravacana-sāra* of Kundakunda Ācārya together with the commentary *Tattva-dīpikā* by Amṛtacandra Sūri. English transl. by B. Faddegan, ed. with an Introduction by F.W. Thomas. Cambridge, 1935 (Jaina Literature Society series. Vol.1).
- Kundakunda. Pravacanasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935.
- Ācārya Kundakunda. Rayaṇa-sāra*. Nai Dilli: Digambar Jain Sabha, 1999.
- Kundakunda. Samayasāra*. Ed. by A. Chakravarti. Banaras, 1950 (*Jñānapīṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā* Es. Vol. 1).
- Kundakunda. Samayasāra*. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1930 (Sacred Books of the Jains. Vol. 8).
- Kundakunda. Śatprābhṛta*. Ed. by Pannalal Soni. Bombay, 1920 (*Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā*. Vol. XVII).
- Nemicandra. Dravya-saṃgraha*. Ed. by Ghoshal. Arrah, 1917 (Sacred Books of the Jains. Vol. 1).
- Nemicandra Siddhānta-Cakravartin. Gommatasāra-Yīva-kaṇḍa-saṃgraha*. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1927 (Sacred books of Jains. Vol. 5, 6).
- Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi*. Eng. transl. by S.A. Jain. Madras: Jwalamalini Trust, 1992 (first edition 1960).

- Somadeva. Yaśastilaka-campū.* Bombay: Nirayasagara Press, 1903.
- Ācārya Ūmāsvāti Vācaka. Praśamarati-prakarana.* L.D. Series 107. Ed. and transl. by Y.S. Shastri. Ahmedabad, 1989.
- Ācārya Ūmāsvāti Vācaka. Praśamarati-prakarana.* Transl. and Apped by M. Bhogilal. Bombay: Manesh Bhogilal Memorial Trust, 1991.
- Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra.* Ed. by J.L. Jaini. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 2).
- Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra.* Ed. with comm. by Pt. Sukhlalji Sanghavi. Translated by K.K. Dixit. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology Ahmedabad-9, 1974 (2000).
- Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra.* That Which is. Transl. by N. Tatia. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra.* Transl. with comm. by Manu Doshi. Ahmedabad: Jaina Federation of Jain Association in North America, 2007.
- Viyāhapaññatti (Bhagavai).* The 5th *Aṅga* of the Jaina Canon. Ed. by Deleu J. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

На русском языке

- Андерхилл Э. Мистицизм. Киев: София, 2000.
- Вертоградова В.В. Пракриты. М.: Восточная литература, 1978.
- Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М.: РОССПЭН, 2005.
- Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2005.
- Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, ИСАА, 2003.
- Йога. Патанджали. Вьяса. Васубандху. Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002.
- Новая философская энциклопедия в 4-х т. М., 2000.
- Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс лекций. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1998.
- Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.
- Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007.

На иностранных языках

- Ayyangar R., Seshagiri B. Studies in South Indian Jainism. Delhi: Shri Satguru Publication, 1982. (1st edition — Madras, 1922).
- Bronkhorst J. On the Chronology of the *Tattvārtha* and Some Early Commentaries. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Band XXIX. Vienna, 1985.
- Chatterjee A.K. Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978 (new edition — Delhi: Munshiram Manoharlal, 2000).
- Chavan S.P. Jainism in Southern Karnataka (up to AD 1565). New Delhi: D.K. Print-world, 2005.

- Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1969.
- Deo S.B.* History of Jaina Monachism from Inscription and Literature. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1956.
- Desai P.B.* Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh, 1957.
- Dundas P.* The Jainas. L.-N.Y.: Routledge, 1992. (2d edition — 2000).
- The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography. Comp. by K.H. Potter. Vol. 1. Delhi a.o: Motilal Banarsidass, 1974.
- Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. X. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania and J. Soni. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- Encyclopedia of Jainism in 30 vols. Ed. By N.K. Singh. Delhi: Indo-European Jain Research Foundation and Anmol Publications PVT LTD, 2001.
- Epigraphia Carnatica. 6 vols. Ed. by N. Rao. Mysore: Institute of Kannada Studies, University of Mysore, 1972–1977.
- Epigraphia Indica. Ed. by J. Burgess. Calcutta, 1892, vol. 1; 1989, vol. 2.
- Essays in Jaina Philosophy and religion. Ed. by P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.
- Fraeuwallner E.* History of Indian Philosophy. Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.
- Glassenap H. von.* Jainism: An Indian Religion of Salvation. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Hoernle A.F.R.* Annual Address, Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1898.
- Jain J.Ch.* Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries: 6th century BC to 17th century AD. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984 (2d edition — 2000).
- Jain J.P.* The Jaina Sources of the History of Ancient India. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1964 (2d edition — 2000).
- Jain K.Ch.* Lord Mahavira and his Times. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.
- Jain M.U.K.* Jaina Sects and Schools. Delhi: Concept Publishing, 1975.
- Jain H., Upadhye A.N.* Mahavira: His Times and His Philosophy of Life. Varanasi, 1974.
- Jaini P.S.* Collected Papers on Jaina Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Jaini P.S.* Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women. California, 1991 (2d edition — Delhi: Munshiram Manoharlal).
- Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification. Berk., 1979 (3d edition — Delhi: Motilal Banarsidass).
- Jaini P.S.* Collected Papers on Jaina Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Jaini P.S.* The Concept of Arhat. — *Ācārya Śrī Vijayavallabhasūri Smārakagrantha*. Bombay, 1956.
- Jaini P.S.* On the Omniscience (*sarvajñātva*) of *Mahāvira* and Buddha. — Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner. Holland, 1975.
- Jainism and Early Buddhism. Essays in Honour of P. Jaini. Ed. by Ol. Qvarnstrom. California: Asian Humanities Press, 2003.
- Jash P.* Some Aspect of Jainism in Eastern India. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.
- Jindal K.B.* An Epitome of Jainism. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1988.
- Johnson W.J.* Harmless souls (Karmic bondage and religious change in early Jainism with special reference to Umasvati and Kundakunda). Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Kalghatgi T.* Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar: Karnatak University, 1961.
- Kapadia H.R.* A History of the Canonical Literature of the Jainas. Surat: H.R. Kapadia, 1941.

- Khadabadi. B.K.* Studies in Jainology, Prakrit Literature and Languages. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 1997.
- Matilal B.K.* Central Philosophy of Jainism (*Anekānta Vāda*). Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981 (L.D. Series 79).
- Mehta M.L.* Jaina Philosophy: An Introduction. Bharatiya Vidya Bhavan. Bangalore, 1998.
- Mehta M.L.* Jaina Psychology. Amritsar, 1957.
- Mehta M.L.* Outlines of Karma in Jainism. Bangalore: Jain Mission Society, 1954.
- Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Vol. 1. Allahabad, 1957.
- Nahar P.C., Ghosh K.* An Epitome of Jainism. Delhi: Caxton Publication, 1988.
- Ohira S.* A Study of *Tattvārtha Sūtra* with *Bhāṣya* (L.D. Series 86). L.D. Institute of Indology Ahmedabad-9, 1982.
- Open Boundaries. Jain Communities and Culture in Indian History. Ed. By J. Cort. Delhi: Sri Satguru Publication, 1999.
- Premi N.* *Jain Sāhitya aur Itihās* (in Hindi). Bombay: Hindi Grantha Ratnakara, 1956.
- Rice L.B.* Inscriptions at Shravana Belagola. Mysore, Archaeological Deptt., 1889.
- Saletore B.A.* Medieval Jainism. Bombay: Karnatak Publishing House, 1938.
- Samani Bhavit Pragya.* Jain View of Life. Delhi: Adarsh Sahitya Sangh Publication, 2000.
- Sangave V.A.* Jaina Community: A Social Survey. Bombay: Popular Book Depot, 1959.
- Sangave V.A.* The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study. Delhi: Bharatiya Jnanapitha, 1981.
- Schubring W.* The Doctrine of the Jainas. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Shah C.J.* Jainism in North India 800 BC — AD 526. New Delhi: D.K. Printworld, 1932 (rev. edition — 2005).
- Shah N.* Jainism. The World of Conquerors. 2 vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Shah U.P.* Jaina — Rupa — Mandana. Jaina Iconography. Vol. 1. New Delhi: Abhinav Publications, 1987.
- Sharma V.K.* History of Jainism with Specail References to Mathura. New Delhi: D.K. Printworld, 2001.
- Singh J.R.* Aspects of Early Jainism. Varanasi, 1972.
- Singh J.R.* The Jaina Concept of Omniscience. (L.D. Series 79). Ahmedabad, 1974.
- Singh R.P.* Jainism in Early Medieval Karnatak. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- Smith V.A.* The Early History of India. From 600 B.C. to the Muhammadan Conquest. Oxford, 1924.
- Sogani K.Ch.* Ethical Doctrines in Jainism. Solapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh, 2001.
- Sogani K.Ch.* Jaina Mysticism and other Essays. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 2002.
- Stevenson S.* The Heart of Jainism. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1995.
- Tatia N.* Studies in Jaina Philosophy. Varanasi: P.V. Research Institute, 1951.
- Tiwary B.K.* History of Jainism in Bihar. Gurgaon: The Academic Press, 1996.
- Upadhye A.N.* *Yāpaniya Saṃgha*: A Jaina Sect. — Journal University of Bombay. I, no. 4. Bombay, 1933.
- Upadhye A.N.* On the Meaning of *Yāpaniya*. — *Srikanṭhikā*. Dr. S. Srikantha Shastri Felicitation Volume. Mysore, 1973.
- Vidyābhuṣana S.Ch.* A History of Indian Logic. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978
- Warren H.* Jainism. Madras, 1912.
- Winternitz M.* A History of Indian literature. Vol. 2. Delhi a.o.: Motilal Banarsidass, 1983.
- Zydenbos R.J.* *Mokṣa* in Jainism, According to *Umāsvāti*. — Beitrage zur Sudasienforschung. Band 53. Wiesbaden, 1983.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

<i>Абхавьясена</i>	<i>Abhavyasena</i>	224
<i>Абхаянандин</i>	<i>Abhayanandin</i>	58, 377
<i>Абхаячандра</i>	<i>Abhayacandra</i>	379
<i>Агнибхути</i>	<i>Agnibhūti</i>	39
<i>Аджаташатру</i>	<i>Ajātaśatru</i>	43
<i>Аджитадеви</i>	<i>Ajīta-devi</i>	374
<i>Аджитасена</i>	<i>Ajītasena</i>	374–375
<i>Адинатха</i>	<i>Ādinātha</i>	35, 223, 335
<i>Акаланка Бхатта</i>	<i>Akalaṅka Bhaṭṭa</i>	6, 8, 49, 57–59, 135, 395
<i>Акампа</i>	<i>Akaṁpana</i>	39
<i>Акампита</i>	<i>Akaṁpita</i>	39
<i>Амритачандра Сури</i>	<i>Amṛtacandra Sūri</i>	6, 8, 53, 58, 67–68, 155, 187, 190, 193, 306–311, 313–317, 320–331, 339–341, 343, 360, 372, 379
<i>Анавадья</i>	<i>Anavadyā</i>	11
<i>Андахавела</i> (Анвачхела)	<i>Andhavela (Anvachela)</i>	39
пкр. Аноджджа	пкр. <i>Aṇojjā</i>	11
<i>Арада Калама</i>	<i>Āraḍa Kālāma</i>	22
<i>Ариштанеми</i>	<i>Ariṣṭanemi</i>	44
<i>Арья Манкху</i>	<i>Ārya Maṅkhu</i>	49
<i>Арьяманкшу</i>	<i>Āryamaṅkṣu</i>	50
<i>Арьяракишта</i>	<i>Āryarakṣita</i>	15
<i>Ачалабхрата</i>	<i>Acala-bhrātā</i>	39
<i>Ашадха</i> , пкр. <i>Асадха</i>	<i>Āṣāḍha</i> пкр. <i>Āsāḍha</i>	10, 13
<i>Ашадхабхути</i>	<i>Āṣāḍhabhūti</i>	13
<i>Ашвамитра</i> , пкр.	<i>Aśvamiṭra</i> , пкр. <i>Asamitta</i>	10, 13–14
<i>Асамитта</i>		
<i>Ашока</i>	<i>Aśoka</i>	23, 31
<i>Балабхадра</i>	<i>Balabhadra</i>	13
<i>Баладева</i>	<i>Baladeva</i>	113
<i>Балакапичча</i>	<i>Balākapiccha</i>	54
<i>Балачандра</i>	<i>Balacandra</i>	58
<i>Балашири</i>	<i>Balaśri</i>	15
<i>Баху</i>	<i>Bāhu</i>	223
<i>Бахубали</i>	<i>Bāhubalī</i>	223, 335–336, 375
хинди		
<i>Бидхичандрарадж</i>	<i>Bidhicandrarāj</i>	58

Брахмадева	Brahmadeva	188, 319, 380
Брахми	Brāhmi	335, 381
Будда	Buddha	231, 326–327, 349
Бхадра , прк. Бхадда	Bhadra , прк. Bhadda	18
Бхадрабаху	Bhadrabāhu	22–25, 29–32, 34, 39, 45, 179, 220, 378
Бхадрачарья	Bhadrācārya	25–26
хинди Бхактавар	Bhaktavar Ratanlāl	58
Ратанлал		
Бхарата	Bharata	335–336, 381
Бхаскаранандин	Bhāskarānandin	58
Бхутабали	Bhūtabali	48
Ваджджсаладева	Vajjaladeva	374
Ваправада	Vapravāda	28
Варахамихира	Varāhamihira	22–23
Варуна	Varuṇa	337
Васиштха	Vasiṣṭha	223
Васу	Vasu	12
Васубандху	Vasubandhu	377
Васудева	Vasudeva	113
Ваттакера	Vaṭṭakera	49
Ваюбхути	Vāyubhūti	39
прк. Весияяна	прк. Vesiyāyana	19
Вибудхасена	Vibhudhasena	58
Видьянанда	Vidyānanda	49, 57, 58, 76, 307
Виранандин	Viranandin	377
Вирасена	Virasena	188, 320
Вишакхачарья	Viśākhācārya	25, 27, 30
Вишну	Viṣṇu	231–232, 343, 375
Вьякта	Vyakta	39
Ганга , прк. Гамга	Gaṅga , прк. Gaṁga	10, 14
Гаутама	Gautama	22
Гридхраниччха	Gṛdhrapiṅccha	53
Гридхраниччха	Gṛdhrapiccha	53
Говардхана	Govardhana	25
Гомматараджа , каннада Гомматарая	Gommaṭarāja , каннада Gommaṭarāya	378
Гомматешвара	Gommaṭeśvara	375
Гоштхамахила , прк. Готтхмахила	Goṣṭhāmāhila , прк. Goṭṭhāmāhila	10, 15–16
Гунабхадра	Guṇabhadra	48, 50
Гунавира	Guṇavira Siddhāntadeva	377
Сиддхантадева		
Гунадхара	Guṇadhara	48, 50
Гунакара Сури	Guṇākara Sūri	52
Гунанандин	Guṇanandin	377
Гхошанандин	Ghoṣanandin	52
Двайпаяка/ Двайпаяна	Dvaipāyaka/Dvaipāyana	56
Девагупта Сури	Devagupta Sūri	58

хинди Девадас	<i>Devadās</i>	58
Дева Вачака	<i>Deva Vācaka</i>	45
Девананда	<i>Devānandā</i>	20, 38
Девардхиганин	<i>Devardhigaṇin</i>	30, 34, 37, 41
Кишамаширамана	<i>Kṣamāśramaṇa</i>	
Девасена Сури	<i>Devasena Sūri</i>	17, 29, 179
Девачанда	<i>Devacanda</i>	25
Джамали, прк.	<i>Jamālī</i> , прк. <i>Jamālī</i>	10–12
Джамали		
Джамбусвамин	<i>Jambūsvamin</i>	23
Джаянандин	<i>Jayanandin</i>	57
хинди Джаянт	<i>Jayānt</i>	58
Джаясена	<i>Jayasena</i>	6, 53, 62, 179, 306
хинди	<i>Jayacandrarāj</i>	58
Джаячандрарадж		
Джинабхадра	<i>Jinabhadra</i>	33–34, 318
Джинадасаганин	<i>Jinadāsagaṇin Mahottara</i>	31
Махоттара		
Джинадевана	<i>Jinadevana</i>	374
Джинанпрабха	<i>Jinaprabha</i>	56
Джинасена	<i>Jinasena</i>	48
Джиначандра	<i>Jinacandra</i>	29
Джинендра	<i>Jinendra</i>	39
Джъештха	<i>Jyeṣṭhā</i>	11
Дивакаранандин	<i>Divākaranandin</i>	58
Дипаяна	<i>Dipāyana</i>	223
Дурбалика	<i>Durbalika</i>	16
Дханагупта	<i>Dhanagupta</i>	14
Дханка	<i>Ḍhaṅka</i>	12
Дхарини	<i>Dhariṇī</i>	43
Индра	<i>Indra</i>	35, 48, 93, 125, 128–129, 238, 271, 381
Индрабхути Гаутама	<i>Indrabhūti Gautama</i>	32, 39, 42, 43
Индранандин	<i>Indrānandin</i>	50, 377, 380
Ишвара	<i>Īśvara</i>	316
Йогадева	<i>Yogađeva</i>	58
Йогендра	<i>Yogendra</i>	58
Йогинду	<i>Yogindu</i>	199
Какустхаварман	<i>Kākusthavarmaṇ</i>	39
Калакачарья	<i>Kālakācārya</i>	20, 43
Калаладеви	<i>Kalaladevī</i>	374
Камакирти	<i>Kāmakīrti</i>	58
Канада	<i>Kaṇāda</i>	15
Канаканандин	<i>Kanakanandin</i>	377
Канха	<i>Kaṇha</i>	33
Карамунда	<i>Karamuṇḍa</i>	
Каундинья	<i>Kauṇḍīnyā</i>	34
Кешававарни	<i>Keśavavarṇi</i>	379
Кеши	<i>Keśi</i>	43

пал. <i>Киса Санкичча</i>	пал. <i>Kisa Saṅkicca</i>	21
<i>Конттинна</i>	<i>Koṇṭṭiṇṇa</i>	13
<i>Коттавира</i>	<i>Koṭṭavīra</i>	34
<i>Кришна</i>	<i>Kṛṣṇa</i>	343
<i>Кришнарishi</i>	<i>Kṛṣṇarṣi</i>	33
<i>Кундакунда</i>	<i>Kundakunda</i>	6–8, 22–23, 49, 53–55, 60, 62, 71–72, 76, 137, 179–181, 183, 187–188, 190, 193–198, 306, 310, 319, 321, 324, 340, 343, 345, 372, 378–379
<i>Куника</i>	<i>Kūṇika</i>	43, 336
<i>Лаками</i>	<i>Lakṣmī</i>	316
<i>Лакшимидева</i>	<i>Lakṣmideva</i>	58
<i>Локапала</i>	<i>Lokapāla</i>	29
<i>Лонка Шаха</i>	<i>Lonkā Śāha</i>	47
<i>Лоха</i>	<i>Loha</i>	53
<i>Мадираджа</i>	<i>Madirāja</i>	374
<i>Мадхава</i>	<i>Mādhava</i>	373
<i>Мадхава Бхатта</i>	<i>Madhava Bhaṭṭa</i>	57
<i>Мадхавачандра</i>	<i>Mādhavacandra Traividya</i>	379–380
<i>Трайвидья</i>		
<i>Мадхупинга</i>	<i>Madhupiṅga</i>	223
<i>Майтрея</i>	<i>Maitreya</i>	39
хинди <i>Макаранд</i>	<i>Makarāṇḍ</i>	58
<i>Малагигири</i>	<i>Malayagiri</i>	58
<i>Малли/ Маллинатха</i>	<i>Mallī/ Mallinātha</i>	38, 42
<i>Мангухаста</i>	<i>Maṅguhasti</i>	49
<i>Мандиката</i>	<i>Maṇḍikaṭa</i>	39
<i>Марасимха</i>	<i>Mārasimha</i>	373–374
<i>Маскаринуптра</i>	<i>Maskariputra Gośāla</i> , пал.	17–22
<i>Гошала</i> , пал.	<i>Makkhali Gosala</i>	
<i>Маккхали Госала</i>		
<i>Маундра</i>	<i>Maundra</i>	39
<i>Маурья</i>	<i>Maurya</i>	39
<i>Маурьяпутра</i>	<i>Mauryaputra</i>	39
<i>Махабалайя</i>	<i>Mahābalayya</i>	374
<i>Махагигири</i>	<i>Mahāgiri</i>	13, 29
<i>Маяурапичча</i>	<i>Mayūrapiccha</i>	54
<i>Медхавин</i>	<i>Medhāvin</i>	
<i>Метарья</i>	<i>Metārya</i>	39
<i>Мригешаварман</i>	<i>Mṛgeśavarman</i>	39
<i>Мундапада</i>	<i>Muṇḍapāda Mahāvācaka</i>	52
<i>Махавачака</i>		
<i>Нагарджуна</i>	<i>Nagārjuna</i>	377
<i>Нагарджуна Сури</i>	<i>Nagārjuna Sūri</i>	34, 37, 41
<i>Нагахастин</i>	<i>Nāgahastin</i>	50
пал. <i>Нанда Вачча</i>	пал. <i>Nanda Vaccha</i>	21
<i>Неминатха</i>	<i>Neminātha</i>	375

Немичандра	<i>Nemicandra Siddhānta</i>	6, 8, 10, 11, 72, 188–189, 319,
Сиддханта	<i>Cakravartin</i>	372, 375–380, 386
Чакравартин		
Падмакирти	<i>Padmakirti</i>	58
Падманандин	<i>Padmanandin</i>	179
Падманандин	<i>Padmanandin Bhaṭṭāraka</i>	50
Бхаттарака		
Падмаратха	<i>Padmaratha</i>	25
хинди Панналал	<i>Pannalāl</i>	58
Панини	<i>Pāṇini</i>	316
Панчаладева	<i>Pañcaladeva</i>	375
Паршва/	<i>Pārśva/ Pārśvanātha</i>	9, 16, 17, 18, 29, 35–36, 43,
Паршванатха		373
Патанджали	<i>Patañjali</i>	316
пкр. Пиладасана	<i>Piyadaṁsaṇā</i>	11
Прахва	<i>Prabhava</i>	23
Прахаса	<i>Prabhāsa</i>	39
Прахачандра	<i>Prabhācandra</i>	58
хинди	<i>Prabhācandrarāj</i>	58
Прахачандрарадж		
Прасенаджит	<i>Prasenajit</i>	43
Пуджяпада	<i>Pūjyapāda Devanandin</i>	6, 40, 49, 55, 57–60, 62–63,
Деванандин		65, 68–69, 73, 78, 80, 82, 84–
		89, 91–97, 100, 103–107, 109,
		111, 115–125, 127–129, 189
Путра	<i>Putra</i>	39
Пушпаданта	<i>Puṣpadanta</i>	48
Равана	<i>Rāvaṇa</i>	271
Равишена	<i>Raviṣeṇa</i>	48
Раджамалла, каннада	<i>Rājamalla, каннада</i>	375
Рачамалла	<i>Rācamalla</i>	
Раджашекхара	<i>Rājaśekhara</i>	23
Раджендрамаули	<i>Rājendramauli</i>	58
Рама	<i>Rāma</i>	232, 271, 375
Рамануджа	<i>Rāmānuja</i>	314
Рамилла	<i>Rāmilla</i>	25–27
каннада Ранна	каннада <i>Ranna</i>	375
Ратнананди	<i>Ratnānandi</i>	25
Ришабха	<i>Rṣabha</i>	35, 335–336, 375
хинди Садасукхадаса	<i>Sādasukhasadās</i>	58
Самантабhadра	<i>Samantabhadra</i>	49, 57, 307
Самбхутивиджая	<i>Sambhūtivijaya</i>	23, 32
Сампрати	<i>Samprati</i>	31
Сатьяка	<i>Sātyaka</i>	244
Свати	<i>Svāti</i>	52
Сиддхасена Ганин	<i>Siddhasena Gaṇin</i>	58, 81, 91, 95, 189
Сиддхасена Дивакара	<i>Siddhasena Divākara</i>	58, 307, 319
Симханандин	<i>Simhaṇandin</i>	372–373
Сита	<i>Sitā</i>	271

<i>Сиха</i>	<i>Siha</i>	20
<i>Скандагунта</i>	<i>Skandagupta</i>	37
<i>Скандила</i>	<i>Skandila</i>	30, 34, 37, 41
<i>Сомадева</i>	<i>Somadeva</i>	334
<i>Сомашарма</i>	<i>Somaśarmā</i>	25
<i>Сомашири</i>	<i>Somaśri</i>	25
<i>Сомила</i>	<i>Somila</i>	183
<i>Стхавира</i>	<i>Sthavira</i>	26–27
<i>Стхулабхадра</i>	<i>Sthūlabhadra</i>	23–24, 27, 29–30, 32, 34
<i>Стхулавриддха</i>	<i>Sthūlavṛddha</i>	25
<i>Сударшиана</i>	<i>Sudarśanā</i>	11
<i>Судхарман</i>	<i>Sudharman</i>	39
<i>Сундари</i>	<i>Sundari</i>	335
<i>Сурьябхадева</i>	<i>Sūryābhadeva</i>	43
<i>Сухастин</i>	<i>Suhastin</i>	29
хинди	<i>Tekacandrārāj</i>	58
<i>Текачандрарадж</i>		
<i>Тишьягунта</i> , пкр.	<i>Tiṣyagupta</i> , пкр.	10, 12–13
<i>Тисагунта</i>	<i>Tisagutta</i>	
хинди <i>Тодармал</i>	<i>Toḍarmāl</i>	379
<i>Тришала</i>	<i>Triśalā</i>	20, 38
хинди <i>Тхакур Прасад</i>	<i>Ṭhakur Prasād</i>	58
<i>Удрака Раманупта</i>	<i>Udraka Rāmaputra</i>	22
<i>Ума</i>	<i>Umā</i>	52
<i>Умасвамин</i>	<i>Umāsvāmin</i>	6, 51, 53–54, 57
<i>Умасвати</i>	<i>Umāsvāti</i>	6, 7, 40, 49, 51–178, 185, 188–189, 192, 306–307, 372, 377–378
<i>Уттара</i>	<i>Uttarā</i>	34
<i>Уччарана</i>	<i>Uccāraṇa</i>	50
хинди <i>Фател</i>	<i>Faṭel</i>	58
<i>Халахала</i>	<i>Hālāhalā</i>	19–20
<i>Халаюдха</i>	<i>Halāyudha</i>	22
<i>Харибхадра</i>	<i>Haribhadra</i>	11, 58
<i>Харишена</i>	<i>Hariṣeṇa</i>	25, 28, 35
<i>Хемачандра</i>	<i>Hemacandra</i>	149
хинди <i>Хиралал</i>	<i>Hiralāl</i>	58
<i>Чамундараджа</i> ,	<i>Cāmuṇḍarāja</i> , каннада	374–376, 378–379
каннада <i>Чамундарая</i>	<i>Cāmuṇḍarāya</i>	
<i>Чандрагунта</i>	<i>Candragupta</i>	25
<i>Чандрагунта Маурья</i>	<i>Candragupta Maurya</i>	23, 30, 31, 374
<i>Чандракирти</i>	<i>Candrakīrti</i>	29
<i>Чандралекха</i>	<i>Candralekhā</i>	29
<i>Четака</i>	<i>Ceṭaka</i>	43
хинди <i>Чирантан</i>	<i>Cirāntan</i>	58
<i>Чалуя Рохагунта</i> ,	<i>Chaluya Rohagupta</i> , пкр.	10, 15, 16
пкр. <i>Чалуя Рохагунта</i>	<i>Chalua Rohagutta</i>	
<i>Чхинандакави</i>	<i>Chidānandakavi</i>	25
хинди <i>Чхотейлал</i>	<i>Choṭeilāl</i>	58

<i>Шакатаяна</i>	<i>Śākaṭāyana</i>	25
<i>Шайямбхава</i>	<i>Śayyambhava</i>	23
<i>Шанкара</i>	<i>Śaṅkara</i>	194, 314, 324
<i>Шанти</i>	<i>Śanti</i>	29
<i>Шантиварман</i>	<i>Śantivarman</i>	39
<i>Шантьячарья</i>	<i>Śaṅtyacārya</i>	11
хинди	<i>Śivacandrarāj</i>	58
<i>Шивачандрарадж</i>		
<i>Шиланка</i>	<i>Śilāṅka</i>	21, 22
<i>Шива</i>	<i>Śiva</i>	231
<i>Шивабхути</i> , прк.	<i>Śivabhūti</i> , прк. <i>Śivabhūi</i>	33–34, 224
<i>Шивабхуи</i>		
<i>Шивакоти</i>	<i>Śivakoṭi</i>	25, 33, 57
<i>Шивакумара</i>	<i>Śivakumara</i>	223
<i>Шивамара</i>	<i>Śivamāra Koṅguṇivarmā</i>	373
<i>Конгуниварма</i>		
<i>Шиварья</i>	<i>Śivārya</i>	23
<i>Шивасури</i>	<i>Śivasūri</i>	52
<i>Шреника</i>	<i>Śreṇika</i>	43
<i>Шригупта</i>	<i>Śrīgupta</i>	15
<i>Шридеви</i>	<i>Śridevi</i>	57
<i>Шри Мула</i>	<i>Śri Mūla</i>	52
<i>Шримантра</i>	<i>Śrimantra</i>	13
<i>Шрутасагара</i>	<i>Śrutasāgara</i>	58
<i>Шьямачарья</i>	<i>Śyāmācārya</i>	43
<i>Эллаппайя</i>	<i>Ellappayya</i>	374
<i>Ятивришабха</i>	<i>Yativrṣabha</i>	31, 50
<i>Яшобхадра</i>	<i>Yaśobhadra</i>	23, 58
<i>Яшовиджя</i>	<i>Yaśovijaya</i>	58
<i>Яшовиджя Ганин</i>	<i>Yaśovijaya Gaṇin</i>	58
<i>Яшонандин</i>	<i>Yaśonandin</i>	57

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ

<i>Абхидхана-ратнамала</i>	<i>Abhidhāna-ratnamāla</i>	22
<i>Авандхья</i> , прк. <i>Аваньдэжха</i>	<i>Avaṇḍhya</i> , прк. <i>Avañjha</i>	46
<i>Авашьяка</i> , прк. <i>Авассая</i>	<i>Āvaśyaka</i> , прк. <i>Āvassaya</i>	34–35, 45
<i>Авашьяка-нирьюкти</i> , прк.	<i>Āvaśyaka-niryukti</i>	10, 11, 32,
<i>Авассаяниджджутти</i>	пкр. <i>Āvassayanijjuttī</i>	
<i>Авашьяка-чурни</i>	<i>Āvaśyaka-cūrṇi</i>	34
<i>Аграяния</i> , прк. <i>Аггеания</i>	<i>Agrāyāniya</i> , прк. <i>Aggeanīya</i>	46, 49, 57
<i>Адипурана</i>	<i>Ādīpurāṇa</i>	48
<i>Акашагата</i>	<i>Ākāśagata</i>	47
<i>Антакриддаша</i> , прк.	<i>Antakṛddasāḥ</i> , прк.	42, 49
<i>Амтагададасао</i>	<i>Aṃtagaḍadasāo</i>	
<i>Ануйога</i>	<i>Aṇuyoga</i>	46
<i>Ануйогадвара</i> , прк.	<i>Aṇuyogadvāra</i> , прк.	45
<i>Ануйогадара</i>	<i>Aṇuyogaḍāra</i>	
<i>Ануттараупапатикадаша</i> , прк.	<i>Anūttaraupapāṭikadaśāḥ</i> , прк.	42, 49
<i>Ануттароваваиядасао</i>	<i>Aṇuttarovavāiyadasāo</i>	
<i>Апта-миманса</i>	<i>Āpta-mīmāṃsā</i>	57
<i>Астинастиправада</i> , прк.	<i>Astināstīpravāda</i> , прк.	46, 49
<i>Аттханааттхиппавая</i>	<i>Atthinatthippavāya</i>	
<i>Атмакхьяти</i>	<i>Ātmakhyāti</i>	306
<i>Атмаправада</i> , прк. <i>Аяппавая</i>	<i>Ātmapravāda</i> , прк. <i>Āyappavāya</i>	46, 49
<i>Атурапратьякхьяна</i> , прк.	<i>Āturapratyākhyāna</i> , прк.	44
<i>Аурапаччакаhana</i>	<i>Āurapaccakkhāṇa</i>	
<i>Аупапатика-сутра</i> , прк.	<i>Aupāpatika-sūtra</i> , прк.	10, 18–19, 43
<i>Оваваия-сутта</i>	<i>Ovavāiyasutta</i>	
<i>Ачарадаша</i> , прк. <i>Аярадасао</i>	<i>Ācāradaśāḥ</i> , прк. <i>Āyāradasāo</i>	45
<i>Ачаранга-сутра</i> , прк.	<i>Ācārāṅga-sūtra</i> , прк.	35, 41, 49, 182,
<i>Аяранга-сутта</i>	<i>Āyāraṅgasutta</i>	318
<i>Ашитикасама</i>	<i>Aśītikasama</i>	48
<i>Ашта-прабхрита</i> , пкр.	<i>Aṣṭaprabhṛta</i> , пкр.	8, 202–203, 207
<i>Аттха-пахуда</i>	<i>Aṭṭhapāhuḍa</i>	
<i>Аштасahasri</i>	<i>Aṣṭasāhasrī</i>	57
<i>Ашташати</i>	<i>Aṣṭaśatī</i>	57
<i>Бодха-прабхрита</i> , прк.	<i>Bodha-prābhṛta</i> , прк.	
<i>Бодха-пахуда</i>	<i>Bodha-pāhuḍa</i>	
<i>Брихаткальпа-бхашия</i>	<i>Bṛhatkalpa-bhāṣya</i>	18, 35
<i>Брихат-(садху)-кальпа</i> , прк.	<i>Bṛhat-(sādhu)-kalpa</i> , прк.	45
<i>Каппа</i>	<i>Kappa</i>	
<i>Брихаткатхакоша</i>	<i>Bṛhatkathākośa</i>	23, 25, 35
<i>Брихат-самхита</i>	<i>Bṛhat-saṃhita</i>	22

<i>Бхадрабаху-катханака</i>	<i>Bhadrabāhu-kathānaka</i>	25
<i>Бхактапариджня, прк.</i>	<i>Bhaktaparijñā, прк.</i>	44
<i>Бхаттапаринья</i>	<i>Bhattapariṇṇā</i>	
<i>Бхавасанграха</i>	<i>Bhāvasaṁgraha</i>	17
<i>Бхава-прабхрита, прк.</i>	<i>Bhava-prābhṛta,</i>	232
<i>Бхава-пахуда</i>	<i>Bhāva-pāhuḍa</i>	
<i>Бхагавати-арадхана</i>	<i>Bhagavatī-ārādhana</i>	23
<i>Бхагавати-сутра</i>	<i>Bhagavatī-sūtra</i>	18–19, 61, 183–185, 336
<i>Бхадрабаху-самхита</i>	<i>Bhadrabāhu-samhita</i>	23
<i>Бхадрабаху-чарита</i>	<i>Bhadrabāhu-carita</i>	25
<i>Бхактамара-стотра</i>	<i>Bhaktāmara-stotra</i>	52
каннада <i>Ваддарадхана</i>	каннада <i>Vaḍḍārādhane</i>	25
<i>Вивидхатиртхакальпа</i>	<i>Vividhatirthakalpa</i>	56
<i>Видьянуправада, прк.</i>	<i>Vidyānupravāda, прк.</i>	46, 49
<i>Виджджануппавая</i>	<i>Vijjānupparavāya</i>	
<i>Виная</i>	<i>Vinaya</i>	47
<i>Вандана</i>	<i>Vandanā</i>	47
<i>Випака-шрутам, прк.</i>	<i>Vipāka-Śrutam, прк.</i>	43
<i>Вивагасуям</i>	<i>Vivāgasuyaṁ</i>	
<i>Випака-сутра</i>	<i>Vipāka-sūtra</i>	49
<i>Вирамарттанди</i>	<i>Vīramarttaṇḍi</i>	379
<i>Вирастава, прк. Вирамтхья</i>	<i>Vīrastava, прк. Vīratthaya</i>	44
<i>Вирьянуправада, прк.</i>	<i>Vīryānupravāda, прк.</i>	46, 49
<i>Вириянуппавая</i>	<i>Vīriyappavāya</i>	
<i>Вишешавашьяка-бхашья</i>	<i>Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya</i>	11, 33, 34, 318
<i>Вришнидаша, прк.</i>	<i>Vṛṣṇidaśāḥ, прк.</i>	44
<i>Ваньхидасо</i>	<i>Vaṇhidasāo</i>	
<i>Вьякхьяпраджняпти,</i>	<i>Vyākhyāprajñāpti</i>	18, 42, 47, 49, 183
пкр. <i>Вияхапанньяпти</i>	пкр. <i>Viyāhapaṇṇatti</i>	
<i>Вьявахара, прк. Вавахара</i>	<i>Vyavahāra, прк. Vavahāra</i>	44
<i>Гандхахаста-махабхашья</i>	<i>Gandhahastī-mahābhāṣya</i>	57
<i>Ганивидья, прк. Ганивидджа</i>	<i>Gaṇividyā, прк. Gaṇivijjā</i>	44
<i>Гоммата-сара, прк.</i>	<i>Gommaṭa-sāra, прк.</i>	376–379
<i>Гоммата-сара</i>	<i>Gommaṭa-sāra</i>	
<i>Гоммата-сара-вритти</i>	<i>Gommaṭa-sāra-vṛtti</i>	379
<i>Даршана-прабхрита, прк.</i>	<i>Darśana-prābhṛta, прк.</i>	245, 272
<i>Дамсана-пахуда</i>	<i>Damaṣana-pāhuḍa</i>	
<i>Даршана-сара</i>	<i>Darśana-sāra</i>	17, 29
<i>Дашавайкалика, прк.</i>	<i>Daśavaikālika, прк.</i>	45, 47, 49, 67
<i>Дасавейлия-сутта</i>	<i>Dasaveyāliyasutta</i>	
<i>Дашашрутаскандха, прк.</i>	<i>Daśāśrutaskandha, прк.</i>	45
<i>Дасасуяккхандха</i>	<i>Dasāsuyakkhandha</i>	
<i>Двадаша-анупрекша, прк.</i>	<i>Dvadaśa-anuprekṣa, прк.</i>	8, 181, 202–203, 271
<i>Бараса-анувеккха</i>	<i>Bārasa-aṇuvekkha</i>	
<i>Дивасагарапраджняпти, прк.</i>	<i>Dvīvasāgaraprajñāpti, прк.</i>	44, 47
<i>Дивасагарапанньяпти</i>	<i>Divasāgarapaṇṇatti</i>	
<i>Джамбудвипапраджняпти,</i>	<i>Jambūdvīpaprajñāpti, прк.</i>	43, 47, 48
прк. <i>Джамбуддивапанньяпти</i>	<i>Jambūddīvapaṇṇatti</i>	

<i>Джсалагата</i>	<i>Jalagata</i>	47
<i>Джсаядхавала</i>	<i>Jayadhavalā</i>	48
<i>Джсивабхигама, прк.</i>	<i>Jivābhigama, прк.</i>	43
<i>Джсивабхигама,</i>	<i>Jivābhigama Jivājivābhigama</i>	
<i>Джсиваджсивабхигама</i>		
<i>Джнятадхармакатха, прк.</i>	<i>Jñātādharma-kathāḥ, прк.</i>	42, 49, 57
<i>Наядхаммакахао</i>	<i>Nāyādharmakahāo</i>	
<i>Джнянаправада, прк.</i>	<i>Jñānapravāda, прк.</i>	46, 49
<i>Нанаппавая</i>	<i>Nāṇappavāya</i>	
<i>Девендрастава, прк.</i>	<i>Devendrastava, прк.</i>	44
<i>Девимдаттхая</i>	<i>Devimdatthaya</i>	
<i>Джитакальпа, прк.</i>	<i>Jitakalpa, прк.</i>	45
<i>Джсякаппа</i>	<i>Jiyakappa</i>	
<i>Девагама-стотра</i>	<i>Devāgama-stotra</i>	57
<i>Дравья-самграха, прк.</i>	<i>Dravya-saṃgraha, прк.</i>	8, 319, 376–377,
<i>Давва-самгаха</i>	<i>Davva-saṃgaha</i>	380–381
<i>Дриштивада, прк. Диттхавая</i>	<i>Drṣṭivāda, прк. Diṭṭhivāya</i>	43, 49
<i>Дхавала</i>	<i>Dhavalā</i>	320
<i>Йога-сутра</i>	<i>Yoga-sūtra</i>	62, 316
<i>Йога-шастра</i>	<i>Yoga-śāstra</i>	149
<i>Кальпаватамишика, прк.</i>	<i>Kalpāvataṃsikāḥ, прк.</i>	44
<i>Каппавадамсиао</i>	<i>Kappāvaḍaṃsiāo</i>	
<i>Кальпавьявахара</i>	<i>Kalpavyavahāra</i>	48
<i>Кальпакальпа (видханака)</i>	<i>Kalpākalpa (vidhānaka)</i>	48
<i>Кальпа-сутра, прк.</i>	<i>Kalpā-sūtra, прк.</i>	11, 15, 23, 32, 45,
<i>Каппа-сутта</i>	<i>Kappā-sutta</i>	52
<i>Кальянавада, прк.</i>	<i>Kalyāṇavāda, прк.</i>	46
<i>Калланавада</i>	<i>Kallāṇavāda</i>	
<i>Кальянанамадхей</i>	<i>Kalyāṇanāmadheya</i>	49
<i>Карма-прабхрита</i>	<i>Karma-prābhṛta</i>	50
<i>Кармаправада, прк.</i>	<i>Karmapravāda, прк.</i>	46, 49
<i>Каммаппавая</i>	<i>Kammappavāya</i>	
<i>Кашая-прабхрита</i>	<i>Kaṣāya-prābhṛta</i>	48, 50
<i>Критикарма</i>	<i>Kṛtikarma</i>	47
<i>Криявишала, прк.</i>	<i>Kriyāviśāla, прк.</i>	46, 49
<i>Кириявисала</i>	<i>Kiriyāviśāla</i>	
<i>Кшапана-сара, прк.</i>	<i>Kṣapana-sāra, прк.</i>	379–380
<i>Ккхапана-сара</i>	<i>Kkhapaṇa-sāra</i>	
<i>Лабдхи-сара, прк.</i>	<i>Labdhi-sāra,</i>	379
<i>Лабдхи-сара</i>	<i>прк. Labdhi-sāra</i>	
<i>Ласхутаттваспхота</i>	<i>Laghutattvasphoṭa</i>	307, 309, 314– 315, 317, 321– 322, 324–328 240, 242
<i>Линга-прабхрита, прк.</i>	<i>Liṅga-prābhṛta,</i>	
<i>Лимга-пахуда</i>	<i>прк. Liṅga-pāhuḍa</i>	
<i>Локабиндусара, прк.</i>	<i>Lokabindusāra, прк.</i>	46, 49
<i>Логавимдусара</i>	<i>Logavimḍusāra</i>	
<i>Мандапрабодхика</i>	<i>Mandaprabodhikā</i>	379
<i>Маягата</i>	<i>Māyāgata</i>	47
<i>Махакальпа (самджняка)</i>	<i>Mahākalpa (saṃjñaka)</i>	48

<i>Маханишитха</i> , прк.	<i>Mahāniśitha</i> , прк.	44
<i>Маханисиха</i>	<i>Mahānisiha</i>	
<i>Махапратьякхьяна</i> , прк.	<i>Mahāpratyākkhyāna</i> , прк.	44
<i>Махапаччаккхана</i>	<i>Mahāpaccakkhāṇa</i>	
<i>Махапундарика</i>	<i>Mahāpuṇḍarika</i>	48
<i>Махапурана</i>	<i>Mahāpurāṇa</i>	48
<i>Мокша-прабхрита</i> , прк.	<i>Mokṣa-prābhṛta</i> , прк.	197–198, 203,
<i>Моккха-пахуда</i>	<i>Mokkha-pāhuḍa</i>	233, 240, 243
<i>Мулачара</i>	<i>Mūlācara</i>	49
<i>Мунивамшабхьюдая</i>	<i>Munivamśābhuyodaya</i>	25
<i>Нанди-сутра</i> , прк.	<i>Nandi-sūtra</i> , прк.	45
<i>Нанди-сутта</i>	<i>Nandisutta</i>	
<i>Нираявали</i> , <i>Нираявали</i>	<i>Nirayāvali</i> , прк. <i>Nirayāvali</i>	43
<i>Нирьюкти</i>	<i>Niryukti</i>	23
<i>Нишидхика</i>	<i>Niśiddhikā</i>	48
<i>Нишитха</i> , прк. <i>Нисиха</i>	<i>Niśitha</i> , прк. <i>Nisiha</i>	44
<i>Нишитхавивеша-чурни</i>	<i>Niśithaviśeṣa-cūrṇi</i>	31
<i>Нияма-сара</i> , прк.	<i>Niyama-sāra</i> , прк.	49, 180, 203–205,
<i>Нияма-сара</i>	<i>Niyama-sāra</i>	224–225, 321
<i>Огханирьюкти</i> ,	<i>Oghaniryukti</i> , прк.	45
<i>Оханиджджутти</i>	<i>Ohaṇijjutti</i>	
<i>Пакши</i> , прк. <i>Паккхи</i>	<i>Pākṣi</i> , прк. <i>Pakkhi</i>	45
<i>Панчакальпа</i> , прк.	<i>Pañcakalpa</i> , прк.	45
<i>Памчакаппа</i>	<i>Pañcakappa</i>	
<i>Панчакальпа-чурни</i>	<i>Pañcakalpa-cūrṇi</i>	20
<i>Панча-самграха</i>	<i>Pañca-saṃgraha</i>	378
<i>Панчастикая-сара</i> , прк.	<i>Pañcāstikāya-sāra</i> , прк.	49, 77, 137, 180,
<i>Памчаттхия-самгаха</i>	<i>Pañcatthiya-saṃgaha</i>	187–188, 194,
		225, 307
<i>Параматма-пракаша</i>	<i>Paramātma-prakāśa</i>	199
<i>Парикарма</i>	<i>Parikarma</i>	45, 49
<i>Пинданирьюкти</i> , прк.	<i>Pinḍaniryukti</i> , прк.	45, 47, 48
<i>Пимданиджджутти</i>	<i>Piṃḍaṇijjutti</i>	
<i>Прабандхакоша</i>	<i>Prabandhakośa</i>	23
<i>Правачана-сара</i> , прк.	<i>Pravacana-sāra</i> , прк.	49, 53, 62, 180–
<i>Паваяна-сара</i>	<i>Pavayaṇa-sāra</i>	182, 187–194,
		196–197, 203,
		225, 290, 297,
		306–307
<i>Правачанасароддхара</i>	<i>Pravacanasāroddhara</i>	376
<i>Праджняпана</i> , прк.	<i>Prajñāpanā</i> , прк.	43
<i>Паннявана</i>	<i>Paṇṇavaṇā</i>	
<i>Пранавада</i> , прк. <i>Панава</i>	<i>Prāṇāvāda</i> , прк. <i>Pāṇāvāya</i>	46, 49
<i>Праतिकрамана</i>	<i>Pratikramaṇa</i>	47
<i>Прайтиштхапатха</i>	<i>Pratiṣṭhāpāṭha</i>	380
<i>Пратхамануйога</i>	<i>Prathamānuvoga</i>	49
<i>Пратьякхьянанамадхейя</i>	<i>Pratyākkhyānanāmadheya</i>	49
<i>Пратьякхьянаправада</i> , прк.	<i>Pratyākkhyānapravāda</i> , прк.	46
<i>Паччаккханаппавая</i>	<i>Paccakkhāṇappavāya</i>	

<i>Прашамаратипракарана</i>	<i>Praśamaratiprakaraṇa</i>	52, 56
<i>Прашина-вьякаранани</i> , прк.	<i>Praśna-Vyākaraṇāni</i> , прк.	42, 49, 330
<i>Паньхавагаранаим</i>	<i>Paṇhāvāgaranaīm</i>	
<i>Пундарика</i>	<i>Puṇḍarika</i>	48
<i>Пурвагата</i>	<i>Pūrvagata</i>	49
<i>Пурушартха-сиддхьяная</i>	<i>Puruṣārtha-siddhyupāya</i>	8, 67–68, 155, 306, 329–331, 339, 341
<i>Пушпика</i> , прк. <i>Пуппхиао</i>	<i>Puṣpikāḥ</i> , прк. <i>Pupphīāo</i>	44
<i>Пушпачулика</i> , прк.	<i>Puṣpacūlikāḥ</i> , прк.	44
<i>Пуппхачулиао</i>	<i>Pupphacūliāo</i>	
<i>Рамаяна</i>	<i>Rāmāyaṇa</i>	271
<i>Ратнакарандашравакачара</i>	<i>Ratnakaraṇḍaśrāvākācāra</i>	49, 57
каннада <i>Раджавали-катхе</i>	каннада <i>Rājāvali-kathe</i>	25, 31
<i>Раджапрашния</i> , пкр.	<i>Rājapraśniya</i> , пкр.	43
<i>Раяпасенаидджджа</i> ,	<i>Rāyapaseṇaijja Rāyapaseṇaiya</i>	
<i>Раяпасенаия</i>		
<i>Ратна-сара</i> , прк.	<i>Ratna-sāra</i> ,	8, 180, 202–203,
<i>Раяна-сара</i>	прк. <i>Rayana-sāra</i>	283, 290
<i>Рупагата</i>	<i>Rūpagata</i>	47
<i>Сагарадхарма-амрита</i>	<i>Sagaradharmāmṛta</i>	306
<i>Самаика</i>	<i>Sāmāyika</i>	47
<i>Самаваянга</i> , пкр.	<i>Samavāyāṅga</i> , пкр.	42, 49, 63
<i>Самаваямга</i>	<i>Samavāyamga</i>	
<i>Самая-дипика</i>	<i>Samaya-dīpika</i>	307
<i>Самая-сара</i> , прк.	<i>Samaya-sāra</i> ,	180, 194–197,
<i>Самая-пахуда</i>	прк. <i>Samaya-pāhuḍa</i>	203, 225, 307
<i>Самстара</i> , прк. <i>Сантхара</i>	<i>Samstāra</i> , прк. <i>Santhāra</i>	44
<i>Самьягджняначандрика</i>	<i>Samyagjñānacandrikā</i>	379
<i>Санматитарка</i>	<i>Sanmatitarka</i>	319
<i>Сатъяправада</i> , прк.	<i>Satyapavāda</i> , прк.	46, 49
<i>Саччапнавая</i>	<i>Saccappavāya</i>	
<i>Сарвартхасиддхи</i>	<i>Sarvārthasiddhi</i>	49, 55, 57, 59–60, 62–64, 66–67, 73– 88, 95, 97–98, 102–103, 109, 112, 118, 127, 131–135, 138, 141, 146–147, 149, 153, 160, 165, 168, 176
<i>Сварупа-самбодхана</i>	<i>Svarūpa-sambodhana</i>	8, 395–396
<i>Свопаджня-вритти</i>	<i>Svopajñā-vṛtti</i>	25
<i>Стринирвана-пракарана</i>	<i>Strinirvāṇa-prakaraṇa</i>	25
<i>Стхалагата</i>	<i>Sthalagata</i>	47
<i>Стхананга-сутра</i> , прк.	<i>Sthānāṅga-sūtra</i> , пкр.	10, 11, 17–20, 31,
<i>Тханамга-сутта</i>	<i>Ṭhānāṅga-sutta</i>	42, 49, 63, 75
<i>Сурьяпраджняпти</i> , прк.	<i>Sūryaprajñāpti</i> , прк.	43, 47, 48, 180
<i>Сурияпанньяпти</i> ,	<i>Sūriyapaññatti</i> ,	
<i>Сурапанньяпти</i>	<i>Sūrapaṇñatti</i>	

<i>Сутра</i>	<i>Sūtra</i>	46, 49
<i>Сутракританга</i> , пкр.	<i>Sūtrakṛtāṅga-sūtra</i> , пкр.	22, 42, 49, 61
<i>Сугаданга-сутта</i>	<i>Sūyagaḍasutta</i>	
<i>Тандулавайталила</i> , прк.	<i>Taṇḍulavaiṭṭilīla</i> , прк.	44
<i>Тандулавейяли</i>	<i>Taṇḍulaveyyāliya</i>	
<i>Таттва-дипика</i>	<i>Tattva-dīpikā</i>	187, 193, 307
<i>Таттванусарини-</i>	<i>Tattvānusārīṇi-</i>	58
<i>таттвартхатика-дипика</i>	<i>tattvārthaṭikā-dīpika</i>	
<i>Таттвартха-адхигама-сутра</i>	<i>Tattvārthādhigama-sūtra</i>	7, 49, 51–178, 185–187, 192, 194, 312, 377, 381
<i>Таттвартха-дипика</i>	<i>Tattvārtha-dīpika</i>	58, 81, 92, 95, 113, 123, 133–135, 140, 143, 145, 148–149, 155, 166, 169–170, 172, 174, 176, 178
<i>Таттвартха-тика</i>	<i>Tattvārtha-ṭikā</i>	58
<i>Таттвартхараджа-</i>	<i>Tattvārtharāja-vārttika</i>	58, 135, 147–148, 169
<i>варттика</i>		
<i>Таттвартха-сара</i>	<i>Tattvārtha-sāra</i>	58, 307
<i>Таттвартхасутра-</i>	<i>Tattvārthasūtra-</i>	52, 56, 59, 65, 73–
<i>свопаджня-бхашья</i>	<i>svopajñabhāṣya</i>	115, 122, 124–126, 133–136, 139–145, 148, 152–153, 155–156, 158–161, 163–165, 167–172, 174, 176–178
<i>Таттвартхашлока-варттика</i>	<i>Tattvārthaśloka-vārttika</i>	58, 76
<i>Триварначара</i>	<i>Trivarnācāra</i>	49
<i>Трилокапраджнянти</i> , прк.	<i>Trilokaprajñānti</i> , прк.	20, 31, 48
<i>Тилюпаннанти</i>	<i>Tiḷoyapaṇṇanti</i>	
<i>Трилока-сара</i> , прк. <i>Тилю-сара</i>	<i>Triloka-sāra</i> , прк. <i>Tiḷoya-sāra</i>	48, 376, 380
<i>Тришаштилакшана-пурана</i>	<i>Triśaṣṭīlakṣaṇa-purāṇa</i>	48
<i>Упасакадаша</i> , прк.	<i>Upāsakādaśāḥ</i> , прк.	42
<i>Увасагадасао</i>	<i>Uvāsagadasāo</i>	
<i>Упасакадхьяна</i>	<i>Upāskadhyāyana</i>	49
<i>Утпада</i> , прк. <i>Уппая</i>	<i>Utpāda</i> , прк. <i>Uppāya</i>	46
<i>Утпадапурва</i>	<i>Utpādapūrvā</i>	49
<i>Уттарадхьяна-сутра</i> , прк.	<i>Uttarādhyāyana-sūtra</i> , прк.	10, 11, 35, 45, 48,
<i>Уттараджджсаяна-сутта</i>	<i>Uttarājñhayanasutta</i>	49, 61, 76, 182
<i>Уттарадхья</i> ,	<i>Uttarādhyāyāḥ</i> , прк.	45
прк. <i>Уттараджджсая</i>	<i>Uttarājñhāyā</i>	
<i>Уттарapurāna</i>	<i>Uttarapurāṇa</i>	48
<i>Харивамшапурана</i>	<i>Harivaṃśapurāṇa</i>	48
<i>Чандапраджнянти</i> , прк.	<i>Candaprajñānti</i> , прк.	43, 47, 48
<i>Чамдапаннанти</i>	<i>Caṃdapaṇṇanti</i>	
<i>Чандрапрабхачаритра</i>	<i>Candraprabhacāritra</i>	377
каннада <i>Чамундарая-пурана</i>	каннада <i>Cāmuṇḍarāya-purāṇa</i>	375–377

Чатурвимшатистава	<i>Caturviṃśatistava</i>	47
Чатухшарана, прк.	<i>Catuḥśaraṇa</i> , прк.	44
Часусарана	<i>Causaraṇa</i>	
Чулика	<i>Cūlikā</i>	49
Шаткхандагама	<i>Ṣaṭkhaṇḍāgama</i>	48, 320
Шила-прабхрита, прк.	<i>Śīla-prābhṛta</i> , прк.	242
Сила-пахуда	<i>Śīla-pāhuḍa</i>	
Шрута-аватара	<i>Śrutāvatāra</i>	50

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ав	—	Авашьяка
АП	—	Аттха-пахуда
Ачс	—	Ачаранга-сутра
БА	—	Бараса-анувеккха
Бхс	—	Бхагавати-сутра
Ваб	—	Вишешавашьяка-бхашья
Кс	—	Кальпа-сутра
ЛТС	—	Лагхутаттваспхота
НС	—	Нияма-сара
ПВС	—	Правачана-сара
ПС	—	Панчастикая-сара
ПСю	—	Пурушартха-сиддхьюпая
СС	—	Самая-сара
Сс	—	Сарвартха-сиддхи
Стхс	—	Стхананга-сутры
Ск	—	Сутракританга
Тб	—	Таттвартха-сутра-бхашья
ТД	—	Таттвартха-дипика
ТРВ	—	Таттвартхараджаварттика
ТС	—	Таттвартха-адхигама-сутра
Утс	—	Уттарадхьяна-сутра
MDJG	—	<i>Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā</i>
WZKS	—	Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens

SUMMARY

The present monograph is a collection of essays on the history of Digambara philosophy. Each of them deals with a certain specific teacher of the tradition in question and includes a translation of one (or more) of his philosophical treatises. From the standpoint of Digambara tradition itself, the thinkers presented here—Umāsvāti, Kundakunda, Amṛtacandra Sūri and Nemicandra Siddhānta Cakravartin—belong to the same intellectual and spiritual line of teachers (*guru-śiṣya paramparā*).

The monograph also includes an essay on the history of schisms throughout the existence of Jainism. The question of what the history of early Jaina sangha with all its factions (including the “great schism” of Jainism into the Digambaras and the Shvetambaras) actually was has not yet become the object of a special critical study either in Russia or abroad. We therefore thought it necessary to preface the essays dedicated to individual philosophers with a history of the “great schism” as represented in the sources of the both trends of Jainism. A general analysis of the epigraphic data and of the earliest accounts of the schism found in literary sources quoted by both digambaras and shvetambaras gives us a reason to believe that the originally minor differences exemplified by the two trends—*jinakalpa* (“Jina’s way of life,” i.e., Mahavira’s line) and *stha-virakalpa* (“the elders’ way of life,” i.e., Parshva’s line)—had by the 5th century A.D. crystallized respectively into the Digambaras and the Shvetambaras.

The second section of the monograph is devoted to the thinker who was a great authority for the both branches of Jainism, Umāsvāti (the Digambara pronunciation is Umāsvāmi), and to his main work, the *Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Aside from an analysis of a number of philosophic problems having to do with the concept of karmic bonds, passions and psychic activity as interpreted by Umāsvāti, this section includes a complete new translation of this work with detailed commentaries.

The third section considers certain issues related to the corpus of texts traditionally ascribed to the early Digambara master Kundakunda (the *Corpus Kundakundae*). We analyze here the rationalization of consciousness in Kundakunda’s works and pose the question of how karmic matter came to pervade and bind the originally uncorrupted spiritual substance. As long as Kundakunda, according to Jaina tradition itself, is regarded as one of the earliest authors whose works contain mystical ideas, we also discuss the problem of mysticism

as phenomenon in relation to Jainism in this section. Translations of three Prakrit works incorporated into the *Corpus Cundacundae*—the *Rayaṇa-sāra*, the *Aṭṭha-pāhuḍa* and the *Bārasa-anuvekkha*—can be found here as well.

The fourth section, dedicated to Amritacandra Suri, familiarizes the reader with the main ideas of his recently (1968) discovered text, the *Laghutattvas-phoṭa*. Amritacandra's interpretation of the principal concept of Jaina ethics, *ahiṃsā* (nonviolence), is analyzed in the context of the *Puruṣārtha-siddhīpāya*, a treatise whose commented translation from Sanskrit concludes the section.

The fifth section considers the historical context within which the works of the famous Nemicandra Siddhānta Cakravartin—the author of several fundamental compendia on various aspects of the Jaina doctrine—were being created. The section includes description of all known texts attributed to that digambara master. It is concluded with a translation of the *Davva-saṃgaha*, a Prakrit treatise by Nemicandra.

The afterword discusses the place and role of Jaina ethics in contemporary society.

The book's supplement contains a translation of the *Svarūpa-sambodhana*, a short Sanskrit text by the noted Digambara philosopher Akalaṅka Bhaṭṭa.

Appendices comprise a list of Sanskrit terms, Indices of proper names and works, and a Bibliography.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Раздел первый	
РАСКОЛ ДЖАЙНИЗМА	9
1.1. Джайнские ереси (<i>nihnavā</i>)	10
1.1.1. <i>Джамали</i>	11
1.1.2. <i>Тишьягупта</i>	12
1.1.3. <i>Ашадха</i>	13
1.1.4. <i>Ашвамित्रа</i>	13
1.1.5. <i>Ганга</i>	14
1.1.6. <i>Рохагупта</i>	15
1.1.7. <i>Гоштхамахила</i>	15
1.2. Макхалипутта Госала	17
1.3. Дигамбарско-шветамбарская схизма	22
1.3.1. <i>Дигамбарская версия раскола</i>	23
1.3.2. <i>Шветамбарская версия раскола</i>	32
1.4. Данные эпиграфики о расколе	39
1.5. Шветамбарский канон	40
1.6. Дигамбарский канон	47
Раздел второй	
УМАСВАТИ. «ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА»	51
2.1. Имена и «жития»	52
2.1.1. <i>Шветамбарская версия</i>	52
2.1.2. <i>Дигамбарская версия</i>	53
2.2. Время Умасвати	54
2.3. Сочинения Умасвати. «Таттвартха-адхигода-сутра»	56
2.4. Некоторые идеи и проблемы джайнской философии	59
2.4.1. <i>Кармическая связанность души и ее причины по тексту ТС</i> ...	60
2.4.2. <i>Учение о страстях</i>	64
2.4.3. <i>Представление о психической активности души в ТС</i>	65
2.4.4. <i>Привязанность в контексте учения о страстях</i>	67
Умасвати. Таттвартха-адхигода-сутра. Перевод с санскрита	73
Раздел третий	
CORPUS CUNDACUNDAE	179
3.1. Тексты Corpus Cundacundae	180
3.2. Учение Кундакунды о направленности сознания	181
3.2.1. <i>К вопросу о терминах</i>	181

3.2.2. Трактовка сознания до Кундакунды	182
3.2.3. Сознание по тексту ПВС	188
3.3. Механизм возникновения связанности у души	193
3.3.1. Связанность в ПВС	193
3.3.2. Взаимодействие души и кармы: подход СС	194
3.4. Джайнский мистицизм и учение о трех атманах	
в <i>Corpus Cundacundae</i>	197
3.4.1. <i>Corpus Cundacundae</i> и мистическая традиция джайнизма	197
3.4.2. Учение о трех атманах	203
<i>Кундакунда</i> . Аттва-пахуда. Перевод с пракрита	207
Бараса-анувеккха. Перевод с пракрита	271
Раяна-сара. Перевод с пракрита	283
Раздел четвертый	
АМРИТАЧАНДРА СУРИ	306
4.1. Основные идеи и проблемы «Лагхутаттваспхоты»	307
4.2. Проблема понимания ахимсы в контексте трактата	
Амритаचандры Сури «Пурушартха-сиддхьяюпая»	329
<i>Амритачандра Сури</i> . Пурушартха-сиддхьяюпая. Перевод с санскрита	341
Раздел пятый	
НЕМИЧАНДРА СИДДХАНТА ЧАКРАВАРТИН	372
5.1. Немичандра и его время	372
5.2. Сочинения Немичандры	377
<i>Немичандра Сиддханта Чакравартин</i> . Давва-самгаха.	
Перевод с пракрита	381
Послесловие	390
Приложение	395
<i>Акаланка Бхатта</i> . Сварупа-самбодхана. Перевод с санскрита	395
Словарь санскритских терминов	399
Библиография	409
Указатель имен	413
Указатель сочинений	420
Принятые сокращения	427
Summary.....	428

Научное издание

Железнова Наталья Анатольевна

**ДИГАМБАРСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
ОТ УМАСВАТИ
ДО НЕМИЧАНДРЫ**

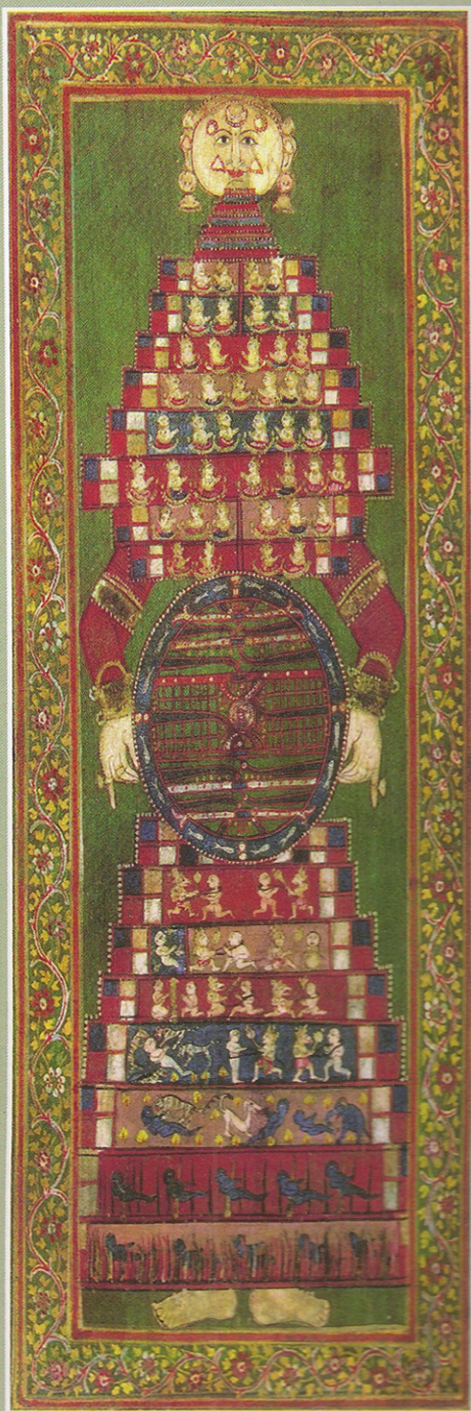
*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *В.И. Мартынюк*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректоры *И.Г. Ким, И.И. Чернышева*
Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 22.07.2012
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 27,0. Усл. кр.-отт. 27,5. Уч.-изд. л. 25,3
Тираж 500 экз. Изд. № 8492. Зак. № 1145

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



ISBN 978-5-02-036516-2



9 785020 365162